
LIBRARY OF PRINCETON
JUN 1 3 1990
THEOLOGICAL SEMINARY

N. 162 Giugno 1988



BOLLETTINO DELLA SOCIETÀ DI STVDI VALDESI



Alle origini dell'insediamento a Livorno (1859-1870): la figura e l'opera di Giovanni Ribetti

1. La città di Livorno, sin dal suo sorgere, aveva conosciuto la presenza di un grande numero di confessioni religiose; un fatto non eccezionale per una città portuale, che aveva però assunto caratteristiche particolarmente rilevanti, proprio per il modo stesso con cui alla fine del XVI secolo i granduchi medicei avevano elevato il castello di Livorno alla dignità cittadina, facendo appello a mercanti d'ogni nazione. Oltre a quelli provenienti dagli stati soggetti al sultano di Istanbul vennero a risiedere a Livorno anche commercianti europei, assieme a persone perseguitate dalla legge nei propri paesi d'origine tanto per motivi politico-religiosi, che penali: la legislazione degli anni '90 del XVI secolo infatti concedeva l'impunità per qualsiasi reato (tranne l'omicidio e la lesa maestà) a chiunque desiderasse stabilirsi a Livorno. I Medici intendevano in tal modo popolare rapidamente il nuovo porto, situato in una zona assai insalubre, assicurandosi contemporaneamente un corpo sociale fedele e controllabile, interessato a mantenersi la protezione granducale.

Comunque, per quel che ci riguarda, a Livorno nel corso del XVII secolo si erano istallati, assieme a levantini (greci, armeni e specialmente ebrei), imprenditori commerciali e marittimi di numerose nazionalità europee: soprattutto britannici, olandesi e tedeschi. Perciò quasi ogni confessione religiosa esistente in Europa vi era rappresentata, in forma più o meno consistente: così la chiesa anglicana, quella calvinista, quella luterana, tutte coesistevano in un modus vivendi che somigliava molto più all'indifferenza reciproca, che alla tolleranza. La confessione cattolica, di gran lunga maggioritaria (specialmente tra le classi più umili), godeva di un potere limitato, in paragone alla stessa capitale del Granducato, e lo esercitava soprattutto adoperandosi ad evitare contatti tra i propri fedeli e quelli delle altre confessioni ed a limitare la visibilità di queste ultime, che del resto (concentrate quasi esclusivamente tra i ceti mercantili) non uscivano quasi mai dal proprio ambito nazionale.

Tale equilibrio però nell'Ottocento muta, a partire dall'onda lunga generata dallo sconvolgimento dell'assetto globale dell'Europa provocato dalla Rivoluzione Francese, e dalla sua esportazione nella forma

bonapartista. Non è qui il caso di esaminare i processi molecolari di evoluzione delle coscienze; nè di accennare a come si impoverisce la presenza allogena nella toscana Livorno: sta di fatto che nel momento dell'Unità, a cui la piccola borghesia livornese (ma anche gli strati inferiori della popolazione) contribuisce moltissimo, gli equilibri di un tempo tra le varie confessioni sono del tutto sconvolti, e le nazionalità straniere, con le loro confessioni acattoliche, appaiono del tutto isolate, oltre che in decadenza. La frattura tra il mondo cosmopolita settecentesco ed il maturare ottocentesco della vicenda nazionale è profonda e sensibile.

A ben vedere, però, esiste un tenue margine di continuità tra le vicende del protestantesimo livornese non italiano, e l'evangelismo cittadino della seconda metà del secolo. Agli inizi dell'Ottocento Giovan Paolo Schultesius, pastore luterano originario di Coburgo, amico del Foscolo, aveva gettato il seme della Riforma in terra italiana: le traduzioni delle sue orazioni funebri erano risultate essere tra i rari scritti evangelici apparsi nella Penisola dall'età della Controriforma in poi. Predicava presso la Congregazione Olandese-Alemanna, in cui s'erano unificati, alla fine del Settecento, presbiteriani olandesi e luterani tedeschi.

Un certo peso continuarono ad averlo gli anglicani che negli anni Venti e Trenta tentarono di far circolare Vangelo e Common Prayer Book tradotti in italiano. Per la verità non riscossero soverchi successi, e non solo per il controllo della polizia granducale, assai rigido in fatto di religione. La ricettività dei livornesi non era ancora quella degli anni Cinquanta, quando le esperienze storiche generali (la delusione costituita dallo svelarsi del reale volto di Pio IX nella prima guerra d'indipendenza, ed il conseguente liquefarsi dell'ideale neoguelfo) con la sconfitta della rivoluzione democratica e le brutali repressioni del governo granducale restaurato, faranno riflettere strati di massa sulla necessità di svincolare il fatto religioso dalle opzioni politiche concrete, per confinarlo nella sfera dell'ideale cristiano personale (1).

(1) Per stendere queste note, mi sono basato sugli appunti dell'evangelico pisano T. CHIESI (Alete), *Origine e sviluppo del movimento protestante in Italia*, riportati da A. GAMBARO, *Riforma religiosa nel carteggio inedito di R. Lambruschini*, Torino 1924, e sulle seguenti opere generali: G. GANGALE, *Revival - Le origini dell'evangelismo italiano*, Roma 1929, G. SPINI, *Risorgimento e protestanti*, Firenze 1956; V. VINAY, *Storia dei Valdesi*, III vol., Torino 1980; utilizzate anche, di G. SPINI, *L'Evangelo e il berretto frigio*, Torino 1971, e di D. MASELLI, *Tra Risveglio e Millennio*, Torino 1970. Per quel che concerne l'evangelismo livornese, esso è trattato dettagliatamente in P. L. PEDINI, *Lo scontro tra cattolici e protestanti nella Livorno postunitaria*, in « Quaderni della Labronica » n. 7, Livorno 1972; A. RIBET, *Protestantesimo e Risorgimento a Livorno*, in « La Canaviglia », a. III n. 1, Livorno 1978; G. SPINI, *Il contrabbando britannico delle Bibbie a Livorno nel Risorgimento*, in Atti del convegno « Gli inglesi a Livorno e all'Isola d'Elba », Livorno 1980; L. SANTINI, *I Protestanti a Livorno nel periodo mediceo-lorenese*, in « I Valdesi e l'Europa », Torre Pellice 1982. Dati dettagliati sulle tensioni politiche nella Livorno ottocentesca sono desumibili invece da N. BADALONI, *Democratici e socialisti livornesi nell'Ottocento*, Roma 1966, e B. DI

Ben più significativo tramite costituì invece la figura di Robert W. Stewart. Pastore della Chiesa Libera di Scozia giunse a Livorno nel 1844 e la elesse a sua seconda patria: e dopo un viaggio nelle Valli Valdesi, intuì che la via della evangelizzazione dell'Italia non poteva essere percorsa che dal valdismo. Perciò se mantenne la sua adesione alla chiesa scozzese per tutta la vita, profuse tutte le sue energie per l'affermazione della chiesa valdese, tanto in Livorno che, soprattutto, su scala nazionale.

In ultima analisi però quanto accennato più sopra non rimane smentito: se da un lato è vero che uno scozzese fungerà da vera e propria testa di ponte per la penetrazione protestante in Italia ed in particolare a Livorno, è altrettanto vero che è un figlio di quel movimento di rinnovato fervore evangelizzatore che ha nome Risveglio, e non del cosmopolitismo settecentesco che aveva plasmato i ceti dirigenti cittadini consentendo l'insediamento di varie comunità che convivevano più ignorandosi, che dialogando assieme. E se lo Stewart restò a Livorno scegliendo di predicare agli anglofoni, invece di rivolgersi ai toscani e comunque agli italiani, con ciò apparentemente riprendendo la tradizione di separatismo interrotto solo cautamente ed episodicamente dai suoi correligionari e compatrioti del periodo precedente, in realtà fu per una scelta intelligente, perché aveva compreso che le radici profonde del cattolicesimo in Italia avevano qualche possibilità di esser scalzate solo da italiani quali, pur con tutti i distinguo da accampare (fondamentalmente, il problema della lingua) dovevano esser considerati i Valdesi.

2. Lo sconvolgimento del 1848 (e della sua appendice, che il popolo di Livorno dipingerà di risvolti eroici, costituita dalla rivoluzione democratica del 1849) aveva prodotto significativi effetti anche nel campo dell'apertura evangelica. In un certo senso anzi si può affermare che il protestantesimo sia tributario di buona parte delle sue fortune nella città portuale toscana al complesso degli avvenimenti di quei due anni.

La prima predicazione pubblica protestante in italiano diretta ai livornesi data infatti dall'aprile del 1848, e fu effettuata dall'ex frate camilliano Luigi De Sanctis, nella Chiesa Scozzese di Livorno, invitatovi dallo Stewart, il quale intanto istallava un deposito della Società Biblica, rivelatosi talmente importante che nell'anno successivo, i Vangeli (nella versione di monsignor Martini, del 1778, ovviamente senza imprimatur) dovevano essere ristampati a migliaia, anche perché Li-

Porto, *L'approdo al crogiuolo risorgimentale*, in « Rassegna mensile d'Israel », vol. L, n. 9-12, sett.-dic. 1984. Sono stati inoltre consultati vari fondi (in genere citati in nota) dall'Archivio di Stato di Livorno (ASLi), dall'Archivio della Tavola Valdese di Torre Pellice (ATV), dall'Archivio della Chiesa Valdese di Livorno (AChVLi). Un particolare ringraziamento, a questo proposito, mi è grato rivolgere all'amico pastore Giovanni Scuderi di Livorno, che mi ha spronato a compiere questo lavoro, con preziosi suggerimenti e critiche.

vorno era divenuto centro d'irradiazione della stampa protestante verso il resto d'Italia.

Il sanguinoso ingresso in Livorno (nel maggio 1849) delle truppe austroungariche del barone d'Aspre non doveva rinviare che di poco l'estensione del movimento evangelico. Già dal 1851 infatti giunsero due pastori valdesi chiamati dallo Stewart perché venissero ad imparare l'italiano: si tratta di Gian Daniele Charbonnier e Giovan Davide Turin (poi italianizzato in Turino). Ancora lo Stewart nel 1853 doveva chiamare Francesco Gay, e più tardi, nel 1856, i maestri Costabello (poi missionario in America Latina) e Giordano: scoperti in possesso di Bibbie non conformi ai dettami dell'autorità ecclesiastica, vennero arrestati ed espulsi dal Granducato, mentre il valigiaio livornese Gimignani, che si era appena fatto protestante, riuscì ad evitare che preti e tribunale gli sottraessero il figlio (originariamente battezzato con rito cattolico), facendolo emigrare negli Stati Uniti.

E' evidente che tali aspetti disgustosi del dominio austrolorenese erano destinati quasi automaticamente a creare un alone di benevolenza nei confronti degli evangelici, soprattutto in ambiente popolare. Sulla base dell'elementare e schematico ragionamento politico « i nemici dei miei nemici sono tendenzialmente amici miei » si attuerà, a partire dalla fine del 1859, la convergenza tra una parte almeno del radicalismo livornese e la predicazione valdese di Giovanni Ribetti.

3. Giovanni Ribet, che al rientro da Ginevra ove s'era recato ad addottorarsi aveva italianizzato il suo cognome in Ribetti, giunge a Livorno sul finire del 1859 per incarico del Moderatore della Tavola Valdese Gian Pietro Revel, la cui elezione (nell'agosto del 1848) aveva portato un afflato nuovo nella chiesa valdese. Nessuno saprebbe trovare parole migliori di quelle di Giorgio Spini per tratteggiare quella atmosfera: « Da quel momento la vecchia classe dirigente valligiana è sepolta nella tomba ed il suo posto è preso dagli uomini formati alla scuola del Vinet, del Réveil ginevrino... Questi uomini nuovi non guardano più al loro popolo come ad una minuscola repubblica valligiana... sibbene come ad una avanguardia d'un movimento religioso italiano, destinato ad espandersi ovunque, lungo la scia del Risorgimento ».

Nato nel 1834 a Pomaretto, in Val Chisone, Ribetti s'era formato nella temperie che animava le valli tra gli anni Trenta e Quaranta, tra il fascino dirompente delle Chiese Libere nascenti, i ratti di fanciulli operati a scopo di conversione dai preti infervorati di monsignor Charvaz ed i mesti rientri degli agricoltori valligiani, già sciamati verso la più rigogliosa piana di Pinerolo, e quindi risospinti indietro nelle valli ad opera del ministro di Carlo Alberto, Solaro della Margarita.

Tali dovevano essere state le esperienze giovanili che avevano forgiato l'animo del Ribetti: cosicché la scelta di inviarlo a Livorno doveva rivelarsi veramente azzeccata, poiché il suo spirito di apostolo di trincea, veemente predicatore, acceso polemista era esattamente quel-

lo necessario per farsi ascoltare in una città di frontiera, turbolenta e alla ricerca del nuovo.

I primi problemi iniziarono con la ricerca di un ambiente per il culto, ove, soprattutto, pronunziare le prediche — vere e proprie arringhe antipapaline — che tanto dovevano smuovere la suscettibilità di ogni tipo di clericali. Il primo luogo di preghiera fu una casa privata, nella zona del porto, presa a pigione da due dei primi convertiti, che avevano avuto modo di conoscere l'evangelismo o grazie al solito Stewart (era il caso di Giacomo Peruzzi, marito d'una cameriera dello scozzese), o perché di antica famiglia protestante (come Luigi Manillier, funaio) o, finalmente, per un complesso intreccio di motivi religiosi e politici: è il caso di Pasquale Vigo, democratico guerrazziano, mediatore disoccupato, che sarà la vera chiave di volta organizzativa dell'affermazione del valdismo a Livorno.

Iniziata la predicazione, già il 22.3.1860, dopo rimostranze di vari cittadini, (2) il delegato di polizia del Terziere di Porto aveva chiamato Leopoldo Pinelli, padrone della casa ove si riunivano i Valdesi, assieme ad Angiolo Bernini e Pasquale Vigo, gli affittuari, minacciandoli dei rigori dell'art. 137 del codice penale toscano (3). Ribetti aveva cambiato luogo di riunione, spostandosi a predicare in un capannone con ampio terreno circostante sugli Scali del Fosso di Porta Murata, nel terziere di S. Leopoldo, ma anche lì s'era verificato che c'era chi « manifestava sinistre intenzioni », ossia chi minacciava di aggredire i Valdesi. Perciò, l'ordine pubblico era stato tutelato... comminando 8 giorni di espulsione dalla città a Ribetti e 12 ore di arresti domiciliari a Vigo. La petizione di protesta avverso queste decisioni, consegnata il 10 aprile era stata lasciata senza esito dal Governatore di Livorno, Annibaldi Biscossi, che invece chiedeva lumi al Ricasoli, capo del Governo Provvisorio toscano.

Quest'ultimo il 16 maggio gli rispondeva in modo bizantino che il culto valdese era da ritenersi tollerato anche in Toscana, in quanto provincia sarda ormai da oltre un mese (dal 22 marzo precedente, per l'esattezza), iuxta l'articolo 3 dello Statuto Albertino, ma che « non bisogna però confondere il quieto e regolare esercizio di un Culto qualunque con le arti di seduzione, clandestine, o palesi del Proselitismo il quale non mira se non ad accrescere con ogni modo il numero dei

(2) Il materiale d'archivio riportato in questo paragrafo è tratto da ASLi, Governatore 689, fascicolo 778. I periodici citati sono tutti reperibili presso la Biblioteca Labronica, Sala Livorno.

(3) Il Codice Penale toscano del 1856 aveva reintrodotto la pena di morte (abolita dal granduca illuminato Pietro Leopoldo nel 1786) nella seguente forma: « art. 134 - Chiunque ha suscitato una sollevazione, anche profittando di un tumulto, sorto per altro scopo, o si è messo alla testa della medesima, per distruggere o alterare in Toscana la Religion dello Stato, è punito con la morte ». Il 137 invece prevedeva che « Chiunque... ha attaccato la Religione dello Stato è punito con la casa di forza da cinque a dieci anni, se propose di propagare empie dottrine, o di separare dalla Chiesa Cattolica persone, che alla medesima appartenevano ».

seguaci e a diffondere le proprie Credenze Religiose a carico e con offesa del Culto dominante, e degli altri Culti tollerati e riconosciuti ». L'imprecisione delle disposizioni lasciava spazi per le soluzioni più disparate, e, ovviamente, esponeva gli acattolici agli arbitri e alle vessazioni di un personale di polizia che conservava la fisionomia di funzionario del Granduca.

4. Insomma, il complesso degli avvenimenti sembrava orientato in modo tale da rendere problematica l'affermazione degli evangelici, i quali del resto cominciavano ad essere una realtà religiosa, ma anche politica, con cui doversi confrontare: tant'è vero che su « Il Romito — foglio settimanale artistico, letterario e scientifico », giornale moderato diretto dalla educatrice e pedagogista di origine greca Angelica Palli, quest'ultima stessa, dopo una ricostruzione della storia del valdismo sommaria ed imprecisa, portava un tributo di maniera alla coerenza valdese mettendo subito in guardia: « I Valdesi avranno diritto alla stima degli onesti di tutte le religioni, finché non discenderanno dalle loro vette natie apportatori di scandali e di scismi fra le popolazioni della nazione che li ospitò e alla quale ora appartengono ». Il generale movimento di resurrezione nazionale invece esigeva l'unità delle coscienze, e non poteva sopportare « il mestiere di proselitista, che in fondo significa semina zizzanie ... cosa abietta per sé medesima », soprattutto perché « l'altare è simbolo di unità », ed abbatterlo assieme al trono, avrebbe significato veder edificare al suo posto una « cattedra, da cui una voce crudele griderebbe l'anatema alle nostre più soavi credenze ».

La Palli coglieva nel segno: a Livorno c'era una potenziale area d'ascolto per l'evangelismo; la affermazione di quest'ultimo avrebbe complicato il delicato processo di formazione della coscienza nazionale; i democratici, spiriti turbolenti alla ricerca di legittimazione spirituale dopo i disinganni del '48/'49, l'avrebbero trovata nell'evangelismo.

In effetti, la convergenza pressoché obbligata tra democratici ed evangelici era una tendenza incontrastabile: la prima testimonianza diretta è la sprezzante recensione di un libello antiprotestante del teologo Teofilo Ladalemi, (« Brevi cenni sulla propaganda protestante ») apparsa su « L'Italia degli italiani » del 1.11.1860. Tale quotidiano, ispirato da Michele Guitera de' Bozzi, si presenta anticlericale veemente per due ordini di motivi, politici — poiché i preti sono col Papa-Re contro Roma all'Italia — ma anche religiosi — le gerarchie ecclesiastiche cattoliche hanno tradito la fede cristiana, e segnatamente i precetti evangelici di umiltà e carità.

Le forze clericali del resto andavano organizzandosi. La pubblicazione del Ladalemi fu tutt'altro che l'unica: la curia livornese anzi sostenne l'iniziativa del canonico Pietro Bottacci che, convintosi nell'estate del 1860 che i Valdesi facevano sul serio, e quindi sarebbe stato colpevole inerzia non reagire, fondò la « Società livornese in difesa della Fede Cattolica mediante la diffusione di buoni libri » (SLDFC) che tra il settembre 1860 ed il maggio 1863 pubblicò 32 opuscoli mensili,

parte riprodotti (come la celebre « Istruzione pastorale di Monsignor Charvaz intorno al Proselitismo Protestante in Italia »), parte scritti ad hoc, come quelli di un bello spirito, Scipione Barsali, calzolaio di Pontedera, che a Firenze era diventato evangelico; per il suo vigore predicatorio, era stato inviato a Livorno ad evangelizzare gli Ebrei. Ma la lettura fatta con loro dell'Antico testamento l'aveva convinto del suo errore, ed era tornato al cattolicesimo, che rinfrancava con opuscoli, che dimostravano la sua capacità di parlare alla gente, come « La tolleranza dei protestanti spiegata da un maestro d'ascia ai suoi amici ».

Numerose poi di queste pubblicazioni erano dedicate espressamente ai Valdesi: tra tutte spicca, testimonianza edulcorata della terribile realtà della pressione conversionistica esercitata dal cattolicesimo piemontese, « Conversione di una valdese - fatto contemporaneo esposto dal sac. Bosco Giovanni », che è nient'altri che il futuro santo (4).

5. Intanto le cose maturavano: Giovanni Ribetti, col suo nucleo di fedeli che cresceva con progressione lenta e costante, ritenne necessario dotarsi di un tempio vero e proprio, poiché i continui interventi e pressioni, da parte di clericali e polizia, sui proprietari degli immobili presi in affitto rendevano precarie la predicazione e l'evangelizzazione. Sul finire del 1860 perciò entrò in trattative per l'acquisto di un terreno con edificio posto in largo degli Scali di S. Pietro e Paolo, (oggi Piazza Manin). Ciò suscitava immediatamente l'allarme di Paolo Carli, il delegato di polizia della zona, il quale, poiché dal retro di tale edificio si potevano vedere l'abside della Chiesa di SS. Pietro e Paolo e la corte del convento delle Monache di S. Maria Maddalena, esponendo il fatto al Governatore di Livorno, giudicava che tale soluzione « non fosse punto conveniente, tanto più che queste predicazioni più che correligionari attirano nel Luogo molti curiosi che poi all'esterno... si fermano in complotto commentando la nostra ss.a Religione con quella dal Ribetti predicata » (5). Convinto, Annibaldi Biscossi ordinava la sospensione dei lavori d'edificazione del nuovo tempio: « Considerazioni di convivenza e di ordine pubblico si oppongono al concetto della Confessione Valdese di tenere in luogo prossimo ai templi dei cattolici le adunanze del suo Culto Religioso ». I motivi: « reciproco imbarazzo... motivo ai meno prudenti di trascendere a intolleranze e turbamenti della pubblica sicurezza »; per concludere, ordinava al Delegato di Polizia che i Rappresentanti la Chiesa dei Valdesi fossero « cerziorati di non destinare agli usi del loro culto » il locale citato.

Di fronte al tiro mancino, i Valdesi ricorsero alle autorità superiori. Infatti Annibaldi Biscossi poco dopo chiedeva conto al Delegato

(4) L'archetipo della maggior parte di quelle pubblicazioni sembrerebbe essere l'ampio lavoro (oltre 750 pagine in due volumi) del domenicano Vincenzo M. Gatti (dedicato a monsignor A. Charvaz) *Principio protestante e principio cattolico,* Lucca 1854.

(5) Il materiale riportato è tratto da ASLi, Polizia 1175, fasc. 212, atti dal 5.2.1861 al 12.4.1861.

di Polizia del fatto che « Il rappresentante la Chiesa Valdese avrebbe rappresentato al Governatore generale (quindi, al Ricasoli, a Firenze) « non esistere l'allegata vicinanza » tra i luoghi di culto cattolici e la futura chiesa valdese. In effetti, il Revel aveva inviato al Governo toscano una memoria dettagliata in cui si evidenziava la pretestuosità degli argomenti polizieschi contro l'edificazione del tempio. Messo alle strette, il Delegato Carli rispondeva con una lunghissima nota, corredata di piantina topografica, da cui si evinceva intercorrere « ottanta braccia toscane calcolate dalla porta di accesso della Sala valdese al muro di cinta della canonica cattolica ».

In altre parole, tra il muro di cinta della canonica e la stessa c'era un vasto cortile, e comunque nessuna comunicazione era possibile tra i fedeli cattolici e quelli protestanti, a meno di abbattere il muro di cinta. Ma il Carli concludeva minacciando che « ciò che è dubbio se accadrebbe oggi, è molto probabile... sia per verificarsi in avvenire ». Alla luce di quel che effettivamente accadrà, non è azzardato affermare che il Carli tollerava e quasi sicuramente approvava le manifestazioni antivaldesi, in funzione filoclericale e quindi indirettamente antigovernativa.

Al Carli doveva arrivare, di lì a poco, un altro avvertimento: per conto del Governo di Torino, (nel frattempo insomma qualcuno si era mosso ai più alti livelli) Annibaldi Biscossi gli ingiungeva di « in tempo ovviare ad ogni tristo emergente », (ossia di tutelare i Valdesi) non senza fare tempestivo rapporto sullo « spirito pubblico »: evidentemente certe rimostranze avevano avuto buon esito.

La polizia peraltro non cessava di premere sulle autorità superiori allo scopo di limitare l'azione evangelizzatrice dei Valdesi, screditandone l'immagine. Ad esempio, il Carli così rendeva edotto il Governatore di Livorno sulla storia delle relazioni tra i culti presenti nella città: persino « Li Ebrei... i nemici più dichiarati del cristianesimo, si trovano stabiliti in Livorno » (6) pacificamente e senza drammi, « dai tempi più remoti e sino i Turchi i più fanatici anticristiani che si conoscano ...compiono contrarietà ». E cita di seguito la Chiesa Anglicana, e, sorta da pochi anni « in bell'edifizio... l'altra chiesa presbiteriana » (7). « Or donde accade che suscita tanta avversione la istituzione della Chiesa Evangelica Valdese? » si domandava retoricamente il Carli. Ovviamente, si rispondeva, dal proselitismo aperto dei Valdesi stessi, i quali oltre tutto « pretenderebbero che il clero cattolico da loro provocato in mille guise subisse silenzioso le loro provocazioni » e cita l'indignazione della stessa stampa liberale, riprendendone addirittura l'argomento dell'unità dei cittadini. Le prediche eran fatte a

(6) In realtà, anche a Livorno fenomeni di giudeofobia di massa si erano sempre manifestati; in forma acuta però raramente, e comunque sempre in concomitanza con sconvolgimenti più generali. V. G. Sonnino, *Ebrei a Livorno nell'ultimo decennio del XVIII secolo*, Livorno 1918.

(7) Fatta edificare dallo Stewart in Via degli Elisi (oggi Via Verdi), dal 1911 è divenuta Tempio valdese.

porte aperte, e il Ribetti non si peritava di rifare il verso a qualche predicatore cattolico; e poi libercoli, e fogli volanti, e Bibbie, vendute « ad un dato negozio » (8) o addirittura « a giro ».

Tutto ciò rappresentava « una provocazione contro quella religione che è la sola dello Stato », e « Dio voglia che la questione non esca dal campo della polemica e della discussione. Del che è lecito dubitare » poiché i Valdesi non sono « punto disposti a quella mansuetudine che sanno tanto bene inculcare e che vorrebbero veder praticata preferibilmente dai loro avversari di religione in cambio delle diatribe e delle invettive che vomitano contro di loro ». Per finire, « i guasti che di tanto in tanto si fanno ai loro locali » come i possibili futuri incidenti, erano causati dalle « stesse improntitudini dei Valdesi » che tra l'altro avevano dimostrata poca deferenza verso il Governo, perché non avevano interrotto i lavori di adattamento del nuovo tempio, come prescritto loro. E se il Governo avesse fatto valere il suo silenzio come un assenso, « potrebbe benissimo essere causa di disordini... Per cui si rischia che quella ammirabile concordia che ha uniti tutti i cittadini in uno stesso pensiero col Governo nel nazionale Risorgimento venga ad essere turbata dalla intrusione e dallo abuso che i Valdesi intendono fare della libertà di coscienza e dalla tolleranza che vien loro concessa ».

Insomma il Carli, con la sua subdola informativa, che prevedeva i tumulti di tre settimane dopo, giungendo ad imputarli al silenzio governativo, si rivela poco meno che un agente provocatore in combutta coi clericali. In realtà, mentre la Curia coi suoi opuscoli ed i fogli volanti preparava la riscossa cattolica, il Delegato non si peritava di falsare i dati sulla composizione politica livornese, in cui fortissime erano le istanze repubblicane e democratiche, che facevan apparire risibile l'affermazione che tutto il popolo della città avesse un sol pensiero col Governo. Il fatto è che non poteva tout court accusare i Valdesi di ciò che era vero: in altri termini, non poteva denunziare al governo la forte componente democratica che aderiva, o comunque s'interessava alla predicazione del Ribetti. Se avesse adottato questa tattica, la più semplice ed ovvia, avrebbe implicitamente dovuto ammettere che vi era in Livorno una iniziativa cattolica che si contrapponeva ai Valdesi e contemporaneamente ai democratici. Ma ciò non poteva farlo, poiché ogni iniziativa cattolica, all'epoca, era senza possibilità di equivoci antinazionale, e perciò invisa al governo del nascente regno d'Italia. Lui, clericale, non poteva certo esporre la sua parte al rischio della repressione governativa (che si era manifestata inesorabile persino coi vescovi: nel marzo 1860 ne furono incarcerati alcuni, per aver rifiutato di celebrare con la solennità dovuta la ricorrenza dello statuto albertino). Perciò falsava i dati: e chi finiva per guadagnarci, erano proprio i Valdesi.

(8) E' quello di via S. Francesco, di proprietà di Alessandro Mariani, uno dei primi convertiti.

6. A far deflagrare la situazione fu un volantino di Alete (9) che protestava contro certe intemperanze antivaldesi a cui si lasciavano andare i preti nelle loro prediche quaresimali. I tumulti di Pisa di pochi giorni addietro avevano avuto inizio proprio a causa di infervorati appelli contenuti nei quaresimali di frate Ferri, e non avevano avuto esito sanguinoso solo grazie all'intervento della forza pubblica (10).

Così dunque rispondeva « Il Veridico », organo dei clericali più retrivi, al volantino di Alete, ed all'articolo de « L'Italia degli Italiani » che denunciavano le responsabilità del clero nei disordini di Pisa: « I vostri Valdesi appena cambiarono le cose sbucarono dalle loro tane a sciami, e infestarono le nostre città, seminando lo scompiglio nelle famiglie, distruggendo ogni principio religioso ricevuto... Credete voi sinceramente che per andare in Paradiso vi sia bisogno delle ricette di Calvino, rivedute e corrette dagli Scozzesi, e spacciate dai Valdesi? Il popolo è come noi ... e se tumulta ... è perché ama la patria sua, e non vuole roba rancida e forestiera ». Ciò, naturalmente, dopo una condanna di maniera delle intemperanze del popolino pisano, il quale del resto era stato provocato, poiché « i Valdesi... hanno fatto protestante il Signore, e la Signora no ». La bizzarra espressione si riferiva alla Madonna, il cui culto, rifiutato dai protestanti, era particolarmente sentito nelle città toscane guardate dal santuario mariano del colle di Montenero, presso Livorno.

La conclusione con la solita argomentazione politico-giuridica, che le religioni tollerate avevan minori diritti di quella riconosciuta dallo Stato, chiariva le istanze clericali: assimilazione dei Valdesi allo straniero, e confino degli eterodossi in una sorta di minorità giuridica. Non solo i clericali però si muovevano contro i Valdesi. Abbiamo già visto qual era l'atteggiamento del circolo moderato che si raccoglieva attorno ad Angelica Palli ed al suo giornale « Il Romito ». Un altro durissimo attacco a « certa lettera de' ministri evangelici ai Predicatori quaresimali » che circolava in città doveva giungere da parte de « Il Bersagliere-giornale ebdomadario », organo dei moderati fautori della monarchia costituzionale sotto Vittorio Emanuele. Un anonimo articolista, il 3 aprile del 1861, tentava di mettersi in una posizione super partes: era giusto prendersela coi predicatori che durante le prediche quaresimali avevano attaccato violentemente gli evangelici. Questi ultimi però facevan male a « vituperare il sacerdozio cattolico » e a « far onta alle credenze cattoliche ». Perché « la Religione Cattolica fu, e, e sarà la religione degli Italiani, e appunto perché la personalità nazionale

(9) Alete era lo pseudonimo di Tito Chiesi, avvocato pisano, punta di diamante dell'evangelismo toscano, uomo tramite (assieme allo Stewart, che però agiva su altri piani, e soprattutto non era italiano) tra la Tavola Valdese ed i nuclei protestanti toscani sin dagli anni Quaranta.

(10) Una dettagliata ricostruzione dei tumulti antivaldesi di Pisa è reperibile sul giornale « La Nazione » del 8.8.1861, che riporta l'arringa dell'avvocato Massei, difensore degli evangelici.

d'Italia trova base e valido fondamento nel suo Cattolicesimo... così lo Statuto proclamò la Religione Cattolica la sola Religione tra noi, e degli altri culti ammise solo la tolleranza ». Perciò i preti avevano l'obbligo di difendere la religione dello stato dagli attacchi degli eterodossi, mentre « non può essere uguale facoltà concessa ai professanti i culti solamente tollerati » i quali « vanno oltre il limite di quel che è loro concesso se pretendono combattere li articoli e i dommi della Religione dello Stato » anche sulla stampa, oltre che nel chiuso delle loro chiese.

Perciò giungeva paradossalmente a ritorcere contro i Valdesi l'accusa di intolleranza nei confronti dei cattolici, fatto tanto più grave, poiché commesso da esponenti di culti che lo « Stato ammette e sopporta, ma non riconosce ». Nel concludere con un saggio appello ad usare con discernimento della libertà di stampa e di coscienza, stigmatizzava l'atteggiamento del giornale « Il Veridico », i cui redattori reazionari « si addimostrarono sempre accanitamente nemici del patrio Risorgimento ».

A dire il vero, il trisettimanale clericale non si preoccupò neanche un poco dell'appello del « Bersagliere », visto che una settimana dopo con toni esaltati chiamava alla santa lotta antiprotestante: « Italiani all'erta! Venerandi parrochi all'erta!... L'Italia sa d'avervi quasi tutti contrari... ». Questo appello, vero e proprio serrate i ranghi, conteneva un'ammissione importante, con quel « quasi tutti ». Era il segnale manifesto del disorientamento del corpo pastorale cattolico di fronte al mutamento delle condizioni politiche e religiose, che giungeva sino ad evidenziare brecce nell'adamantina costruzione della Chiesa cattolica.

I Valdesi comunque non stavano certo lì a subire. Il 15 aprile Domenico Poli (uno dei primi convertiti) in risposta ad un foglio anonimo pubblicava un volantino dal titolo « Il vero al falso popolano » dove metteva in guardia contro « i nemici della Patria, del progresso e della Umanità » che tendono « a condurci di nuovo nella triplice servitù domestica, straniera e clericale ». Rinfacciati alla chiesa cattolica tutti i crimini storici passati e recenti, da Arnaldo da Brescia alle stragi di Perugia, (11) accusava l'anonimo clericale di essere un vile seminatore « di sottile veleno ...per far riuscire anche tra noi le scene scandalose di Pisa... », e terminava esortando a confidare nel parlamento (insediatosi da meno di un mese, il 17 marzo) per la completa realizzazione dell'unità e dell'indipendenza della patria. Il suo interlocutore gli rispondeva, sempre in forma anonima, con un volantino intitolato « Lettera del popolano cattolico al popolano barbetto » imputando i tumulti di Pisa al « genio malefico intollerante e crudele che ha regnato sempre fra i settari vostri compagni da Calvino fino a voi ».

Finalmente, interveniva il Ribetti difendendosi fervidamente con

(11) Arnaldo da Brescia nel secolo passato veniva spesso acclamato come vittima della battaglia per l'abolizione del potere temporale, ed addirittura come precursore della Riforma. Il 20 giugno del 1859 le truppe svizzere di Pio IX avevano represso con terribile ferocia la sollevazione del popolo di Perugia per l'annessione al Regno sabaudo.

un volantino a stampa intitolato « Lettera ai preti di Livorno », dove negava d'essere l'apostolo dell'Ateismo, del Panteismo e del Materialismo, (accuse che gli venivan mosse tutte assieme, in modo abbastanza contraddittorio), o di comprare le conversioni col danaro, e quindi passava a rintuzzare le accuse che, dalle parti più disparate, s'accavallavano sul capo dei Valdesi.

E con la foga del messo del Signore gridava, dopo aver denunciato minacce ed attentati subiti: « Ed avete l'ardire di accusarmi di conculcare la vostra religione?... Le mie prediche vi tolgono forse il sonno? ...Potete dirvi conculcati unicamente perché non potete più come pel passato conculcare gli altri? Ho capito il vostro pensiero. Non siete liberi, anzi siete conculcati, ogni qualvolta governanti e governati, principi e sudditi non obbediscono ai vostri cenni. La legge permette agli Evangelici di celebrare il loro culto; ma se il Governo non chiude colla forza le loro chiese, non incarcera coloro che le frequentano, non esiglia chi vi predica, e persino, non nega una sepoltura onorevole, egli vi conculca, gli Evangelici vi conculcano ». Proseguiva quindi rivendicando il diritto di provocare verbalmente, e prendendosi gioco dei cattolici impudenti che eran venuti ad ascoltarlo per sentirsi provocare: ecco perché tra l'altro i rapporti della polizia insistevano sul fatto che le prediche le faceva a porta aperta, e tutti potevano ascoltarle, perché sennò sarebbe apparso chiaro che erano i cattolici a cercar la rissa andando a bella posta attorno al tempio protestante.

E denunciava le pressioni del delegato Carli, e gli arresti dei carabinieri, e l'esilio patito: sinché un intervento del Ricasoli lo aveva tutelato. Ma, avendo assistito una volta ad una predica quaresimale, di quelle che settimanalmente si tenevano nelle chiese cattoliche, aveva deciso di rispondere per le rime. Eran finiti i tempi di « esiliare, incarcerare, torturare o bruciare i vostri avversari... Ognuno è libero di adorare Iddio secondo la sua coscienza nelle sinagoghe, nelle chiese romane, greche o evangeliche ». Passava quindi a riprendere il tema all'origine di tutta la controversia, quello dell'apertura del nuovo tempio e chiariva le questioni topografiche così confusamente imbrogliate dalla Delegazione di Polizia. Sinché finiva con un colpo maestro: accusava i clericali di mene politiche antigovernative ed antiunitarie e lasciava sospettare che governo e polizia di Livorno avessero qualche responsabilità. E, come sappiamo, aveva ragione, almeno per quanto riguarda la polizia.

« Il Veridico » rispondeva con una sequela di insulti (di cui ecco un campionario: « Stolti ciechi e orgogliosi... Chi non è cattolico non è italiano... esteri speculatori di libri osceni... apostoli d'empietà e menzogna... ») e concludeva minacciando che, laddove le autorità non ci avessero pensato, come già a Palermo poco tempo prima i cattolici avrebbero dimostrato « di qual metro suonino le campane de' nostri vespri ». Poca meraviglia che sette giorni dopo iniziassero quei tumulti che, fortunatamente, non dovevano aver serie conseguenze.

Singolarmente infatti, mentre di quel che avvenne a Pisa molte

tracce si ritrovano sia negli archivi che sui giornali e periodici, dei tre giorni di tumulti livornesi, in Largo degli Scali di Ss. Pietro e Paolo si sa poco. Non un nome degli assalitori; pochissime indicazioni di danni materiali (frantumati i vetri delle finestre del magazzino ex fratelli Gragnani, sugli Scali, non ancora terminato di riattare a tempio); nessun danno alle persone, e nessun arresto.

Dunque, se il 7, 9 ed 11 maggio 1861 il Ribetti fu disturbato, ed il culto valdese interrotto, in realtà tutto dovette risolversi in un po' di paura. Solo urla e minacce, di poca gente. Nessun intervento della forza pubblica fu necessario, nessuno rimase ferito nè contuso, nonostante lo stesso Ribetti avesse paventato pubblicamente d'essere accoltellato e buttato nel Fosso Reale.

Ciò fu dovuto alla relativa debolezza delle forze reazionarie e clericali, a cui (almeno a Livorno) non riuscì di mettere in atto quel meccanismo sperimentato più volte nella storia: l'alleanza del clero e dell'aristocrazia coi ceti più diseredati, rivelatasi spesso fruttuosa (si pensi ai lazzaroni dell'Esercito della Santa Fede e ai contadini del Viva Maria, in Toscana, durante la breve restaurazione del 1799, o, ad un livello più modesto, alle agitazioni filolorenesi dei contadini empolesi, nel 1848/'49). Tale incapacità era il prodotto di uno scollamento tra la sensibilità del clero e le esigenze più profonde (religiose, ma soprattutto ideali) di larghi strati della popolazione.

Il tentativo di riscossa antivaldese a Livorno abortì nel nulla; la polemica invece continuò. « Il Bersagliere » stampava, come edizione straordinaria, un foglio volante dal titolo « Avvertimenti al popolo ». Data notizia di arresti di facinorosi (di cui del resto non v'è traccia nei registri dei commissariati di polizia dell'epoca, per cui è assai probabile non siano avvenuti per nulla) esortava il popolo a non recarsi più presso il luogo di culto valdese (la cui ubicazione evitava di nominare) « per non ingrossare colla loro curiosità il numero di coloro che vi prendono parte »; al contrario gli « onesti » erano invitati a « recarvisi, per persuadere... a dismettere cosa che urta la Legge, la Civiltà e che non può esser tollerata ».

Il problema centrale insomma continuava ad essere quello di impedire il proselitismo valdese; per calmare gli animi tra l'altro si informava d'un procedimento penale aperto contro il Ribetti per « offesa alla religione dello Stato e proselitismo a quella contrario »: ma anche questo però è un fatto di cui non si è trovata alcuna conferma. Dal canto suo, sul « Romito » Angelica Palli stigmatizzava come « opera schifa e informe voler lapidare un povero prete eterodosso », per concludere: « Pochi sono i nostri concittadini capaci di lasciare la religione dei padri loro... la mania del proselitismo finirà presto... se i pesca anime... abbandonati a sé medesimi disprezzati dal popolo e dal clero si accorgeranno di predicare al deserto... ». Ancora una volta insomma il turbamento della convivenza civile veniva imputato, in un modo o nell'altro, ai Valdesi. Che del resto non demordevano, anzi: tant'è vero che « L'Italia degli italiani » pubblicava, il 24 maggio, un

annunzio a pagamento. In esso Pasquale Vigo faceva solenne pubblica abiura dal cattolicesimo, dichiarando sdegnato di non essere un convertito prezzolato.

I lavori nel nuovo tempio valdese intanto continuavano, ed anzi si avviavano alla conclusione. Il 20 giugno 1861 il mattinale della delegazione di Polizia così descrive l'apertura della nuova sala di preghiera: « La novità attrasse molti curiosi. Oltre il già cognito Pastore Ribetti, vi uffiziò anche un altro... Federigo Bruscalies della Chiesa Scozzese. Il Ribetti specialmente disse molte parole di encomio al Barone Ricasoli per la data facoltà di attivare questo nuovo locale nonostante le disposizioni contrarie. Tema del suo discorso fu poi Gesù Cristo solo Capo del Cristianesimo, che non ha transfuso la sua autorità in altri, nè nel capo degli apostoli, nè in questi, nè nei loro successori. Si astenne da ogni polemica di personalità, e tutto procedè tranquillamente ». Ribetti insomma, raggiunto il suo scopo, di aprire al culto il nuovo ampio locale, abbandonava tutte le polemiche come quelle di maggio, per manifestare il suo ossequio al potere politico, ma soprattutto il suo fervido e fermo proposito evangelizzatore.

7. Nel corso del decennio (1859-1869) relativo alla predicazione di Ribetti, si convertiranno 285 persone, tra cui 83 donne (29,12%). Di questi, 55 (pari al 19,29%) risultano cancellati (per vari motivi, poiché trasferiti, o espulsi, o spontaneamente allontanatisi) dal « Registro dei membri di Chiesa », nel medesimo periodo. Altri 45 (15,78%) passeranno in vari momenti ad altre chiese protestanti, (soprattutto alla Chiesa Libera), mentre torneranno al cattolicesimo in 24 (8,42%). Inoltre, in poco più di dieci anni Ribetti battezzò 58 bambini, come risulta dal « Registro degli Atti di Nascita-Matrimonio-Sepoltura » (12).

Detraendo dalla cifra della consistenza teorica di dieci anni di valdismo livornese (343 persone tra convertiti e battezzati) il numero degli allontanatisi a vario titolo (122) e dei deceduti, (51) si ottiene la consistenza effettiva della comunità valdese all'epoca della partenza di Ribetti. Si tratta insomma di 170 Valdesi di cui il pastore di Pomaretto a buon diritto potrà andar fiero, come del risultato della sua opera di maestro evangelizzatore.

Un dato interessante desumibile dal « Registro dei membri di Chiesa » è inoltre quello relativo all'estrazione sociale degli aderenti al valdismo. Le classi più modeste, il « ceto operante », come si diceva all'epoca, formato da lavoratori impiegati nelle attività più umili, dipendenti o autonome, che costituivano tra l'altro il nerbo del radicalismo livornese, risulta essere il 51,30% del totale, che aumenta sino ad oltre il 76% se si aggiungono le mogli, censite come casalinghe. Possidenti, professionisti, alcuni tipi di commerciante (come l'orefice, o lo spedizioniere marittimo) rappresentano una percentuale assai modesta: il 5% circa.

(12) I registri citati sono conservati presso l'Archivio della Chiesa Valdese di Livorno, AChVLi.

Un dato curioso, un indizio all'apparenza insignificante, relativo all'onomastica, emerge dai nomi imposti ai fanciulli battezzati, che testimoniano sempre, più o meno direttamente, delle aspirazioni, degli ideali, delle speranze dei genitori. Troviamo così che dei 58 battezzati dal Ribetti, 5 bambine si chiamano Evangelina, uno Lutero, due Calvino. Ma due bimbe hanno nome Italia, altre due Vittoria, tre bimbi si chiamano Garibaldo, ed uno addirittura Democratico. Fatta salva la limitatezza del campione, bisogna ammettere che ispirazione religiosa e politico-risorgimentale sembrano equivalersi. Il rapporto abbastanza stretto tra affermazione religiosa del valdismo, e valore politico di quest'affermazione si trova una volta di più confermato.

E' ovvio comunque che accanto a questo c'era un autentico desiderio di aderire liberamente ad una religiosità più intima, più personale e profonda, quale quella evangelica valdese, la cui distanza dal potere costituito appariva evidente. C'era anche la percezione del valdismo come religione di dedizione sincera e disinteressata, oltre che progressiva ed aperta.

8. Si inserivano in quest'ultima dimensione due iniziative a carattere sociale: l'istituzione delle Scuole e quella della Società di Mutuo Soccorso. Già dal 1861 nei locali annessi al Tempio veniva aperta la scuola maschile; due anni dopo, quella femminile, sotto la direzione della signorina Anna Malan, appositamente fatta giungere dalle Valli, apriva i battenti in Via Maggi. Un comitato si formava, incaricato della gestione della scuola e, soprattutto, del reperimento dei fondi. Ne facevano parte i maggiorenti protestanti di Livorno, quasi tutti stranieri, che garantirono per oltre un decennio l'assoluta gratuità della scuola: inizialmente, veniva addirittura fornito gratis il materiale di cancelleria, ed alle alunne anche il grembiule.

Organizzati dall'infaticabile Stewart, quei pochi esponenti rimasti delle fiorenti comunità inglese ed olandese-alemanna riuscivano così, negli anni Sessanta, a realizzare quello in cui i loro predecessori per oltre un secolo avevano fallito: entrare in proficuo rapporto con la componente italiana della popolazione livornese. Ma ciò fu possibile solo grazie all'ineliminabile tramite della Chiesa Valdese.

Alle scuole maschili valdesi si studiava lettura, scrittura, aritmetica, geografia, calligrafia, grammatica e geometria; al posto di queste ultime due, le bambine invece studiavano storia romana e cucito. Frequentate soprattutto da cattolici, nonostante le pressioni continue del clero, vedevano talvolta la presenza di qualche ebreo (13). Per un breve periodo (nel 1866) funzionò anche una scuola per adulti, aperta

(13) Cfr. AChVLi, Registro « Scuola Evangelica Femminile - Processi verbali ». Tale registro contiene i verbali delle adunanze del Comitato Fondatore delle Scuole Ev. Femminili, a partire dal 23.4.'63. Ma già dal gennaio dell'anno successivo il Comitato si occupa di tutte le scuole istituite: perciò costituisce una interessantissima documentazione pressoché completa delle iniziative didattiche, del taglio pedagogico, della vita insomma delle scuole valdesi di Livorno.

contemporaneamente all'asilo d'infanzia, mentre la scuola media (che funzionerà dal 1867) resterà a lungo l'unica istituzione medio-superiore non cattolica della città.

Le scuole rimasero aperte sino al 1911, quando furono chiuse poiché da una parte risultava ormai comprovato che non riuscivano più ad avere una funzione positiva sul piano dell'evangelizzazione, e d'altro canto non poterono più svolgere il ruolo di supplenza dell'iniziativa pubblica, incentivata dalla legge Daneo-Credaro. E' evidente comunque quanto il ruolo delle Scuole Evangeliche sia stato determinante per l'elevazione del livello culturale cittadino: nel corso di 50 anni infatti circa 6.000 livornesi furono scolarizzati grazie ai Valdesi.

L'altra importante iniziativa a carattere sociale fu la fondazione, nel 1862, della Società di Mutuo Soccorso tra gli Evangelici. Merita d'esser riportato per esteso il parere espresso dal Commissario Ceccherini al Prefetto, che aveva richiesto un'informativa sulla costituenda società: « Quando si trattasse d'una società che dovesse soccorrere esclusivamente gli appartenenti bisognosi del Culto Valdese e che lo Statuto del Regno non vi si opponga, il divisamento parrebbe benemerito ed encomiabile; ma per quello si è potuto conoscere per le indagini fatte, si ha luogo di argomentare che sotto questo pretesto vi si celi il modo d'insinuazione fra i Cattolici per adescarli coi soccorsi ...segnatamente nelle masse indigenti facili per la loro ignoranza a corrompersi per interesse. Infatti se vediamo in concreto quali sono gli abiuranti alla fede cattolica, e che si sono dati alla Valdese, si riscontrano tutti del ceto operante, o bisognoso » (14). Cosa, quest'ultima, solo parzialmente vera, come noi sappiamo. Ma, a parte questo, è da notare come perdurasse negli organi di polizia un rancore attivo verso i Valdesi: lo spettro dell'aborrito proselitismo tornava ad essere agitato.

Comunque, la « Società di mutuo soccorso e carità della Chiesa Evangelica di Livorno » avrà vita grama. L'idea forza che sottende a tali società infatti è quella della mutua assistenza tra cittadini, o tra compagni di lavoro, e non tra correligionari. Aiutare correligionari è proprio delle confraternite, strumenti validi fin tanto che l'insieme della società si regge ispirandosi a principi religiosi. In altri termini, quando c'è da affermarsi come confessione di pari dignità a fianco delle altre, non si può pretendere di formare la propria confraternita, attribuendole il carattere laico delle società di mutuo soccorso. Il meccanismo si inceppa, proprio perché la sensibilità civile rimane perplessa di fronte al riapparire della motivazione religiosa in un'attività umanitaria che ormai è ritenuta necessaria e meritoria di per sé stessa, e non perché giustificata in via trascendente.

Altra istituzione sociale (di beneficienza e carità) era la Casa dei Poveri, inaugurata a fianco del tempio di Piazza Manin (già Scali di Ss. Pietro e Paolo) il 18 luglio 1866, con un discorso del Ribetti, alla

(14) Il materiale riportato si trova in ASLi, Polizia 1204, atto 664. E' una dettagliatissima informativa, ottimo strumento per conoscere in profondità la realtà valdese dell'epoca in Livorno.

presenza dello Stewart (che, come sempre, aveva contribuito sostanziosamente alla sua apertura). Ebbe anche essa vita breve, sia perché in tal campo la concorrenza delle istituzioni cattoliche si rivelava in-
Accompagnato all'ultima dimora il 26 gennaio 1868 con altri tre ventenni livornesi da migliaia di concittadini, era stato salutato dal
superabile, sia per la debolezza delle forze evangeliche, sempre costrette a dolorose rinuncie, nelle scelte degli ambiti di attività verso cui concentrare i propri sforzi.

8. Negli anni successivi, il valdismo livornese, pur consolidatosi nelle forme che abbiamo descritto, doveva in continuazione battersi per affermare il proprio diritto ad esistere. Lo spirito persecutorio del clericalismo reazionario infatti si espresse, tra il 1863 ed il 1865, nella forma più sordida: attaccando i funerali. Il problema del trattamento dei defunti era divenuto vitale nello scontro confessionale: per il cattolicesimo del resto lo è sempre stato, visto che ha elaborato una complessa teodicea che trova il suo asse nel dogma dei tre regni dell'al di là, oltre che nel concetto stesso del viatico come sacramento.

La forza del prete è tale poiché è il ministro del rapporto tra il vivo e la morte, tra il mondo di qua e uno dei mondi dell'al di là: allora Ribetti può predicare quanto vuole e dove vuole, ma solo fino al momento in cui dimostra che la gestione di questo rapporto non è esclusivo appannaggio del cattolicesimo romano.

Nel momento in cui però testimonia che la forza del cristianesimo può estrinsecarsi nelle esequie anche a prescindere da ritualità codificate e complesse, limitandosi ad una semplice lettura biblica, e mette in crisi insomma non fondamenti spirituali, ma la base concreta del potere delle gerarchie ecclesiastiche cattoliche, ecco scatenarsi virulenta la reazione clericale (15).

Perciò, nonostante la Fratellanza Artigiana e la Società Democratica (embrioni di organismi politico-sindacali della sinistra livornese), su proposta di Pasquale Vigo e di Francesco Domenico Guerrazzi avessero nel 1863 deliberato di proteggere i funerali degli acattolici (si erano avuti reiterati casi di sassaiole ed insulti all'indirizzo di trasporti funebri ebraici ed evangelici) gli auspici dei democratici e quelli dei Valdesi dovevano rimanere disattesi. Moriva infatti, nell'aprile del 1864 Raffaele Federici. Combattente della Repubblica Romana nel 1849, esule, era stato un personaggio di un certo rilievo, ed evidentemente Ribetti aveva deciso di utilizzare il suo funerale per tentare di infrangere la vigenza di antichi regolamenti mortuarii vessatorii per gli acattolici.

---

(15) Nell'opuscolo della SLDFC dal titolo « Il protestantesimo svelato al popolo », Livorno 1860, l'ignoto estensore a p. 43 descriveva la morte dell'apostata dal cattolicesimo, tra atroci sofferenze morali, se pentito; mentre se impenitente persino nel momento del trapasso, l'apostata era veramente un anticristo e andava trattato, da morto, di conseguenza. Così si preparava il retroterra psicologico degli assalti ai funerali dei Valdesi.

Ma la voce era corsa, e il trasporto del Federici venne disturbato dalle minacce e dagli insulti d'una turba di scalmanati. Il convoglio funebre costretto ad attendere un'ora e mezzo « fra le bestemmie, gli urli, i fischi e gli spintoni d'una ignobile ciurmaglia, aizzata dai clericali » giunse al Cimitero dei Lupi (distante quasi tre chilometri) a buio; immaginarsi la sofferenza e lo strazio di vedersi accompagnati da gente minacciosamente vociante (che solo poche guardie e carabinieri separavano dai Valdesi), per giungere al cimitero dove il Ribetti non poté leggere il passo che si era preparato della I epistola ai Corinti, e dovette invece ascoltare un clericale arrabbiato, che invitava gli astanti: « Non date retta a questo maiale impostore; buttatelo nella fossa con l'altro! ».

Il giorno successivo il pastore valdese rispondeva con la lettera aperta da cui sono tratti i passi tra virgolette, dove accusava il Prefetto Amari, quale massimo responsabile dell'ordine pubblico (16). Per il Ribetti la reazione di « paolotti e clericali » era stata agevolata dal comportamento del Prefetto, reo di non aver applicato la circolare sulla tutela dei culti tollerati del 9.1.'63 e di non aver fatto adeguatamente proteggere il funerale del Federici.

Accuse gravi, specie la prima, che metteva pubblicamente in crisi le capacità stesse del Prefetto di svolgere le sue mansioni. Amari risponderà da uomo del potere, denunziando il Ribetti per violazione dei regolamenti di polizia e delle leggi sulla stampa, non senza l'avvallo di Silvio Spaventa, sottosegretario agli Interni. Ma il Procuratore del Re assolse Ribetti in fase istruttoria. Il servizio funerario protestante potè svolgersi, da quelle tristi giornate d'aprile 1864 in poi, senza più limitazioni avvilenti, anche se il sentimento antivaldese d'una parte della popolazione livornese conobbe un soprassalto nel 1865, sempre in occasione di un funerale. In quella occasione, la reazione garantista della forza pubblica, tanto diversa da quella dell'anno precedente, evitò il ripetersi delle scene disgustose cui abbiamo accennato.

In altri termini, anche se c'era ancora chi disturbava le esequie dei protestanti, la battaglia per la libertà di coscienza, e quindi di predicazione e di proselitismo, su cui il Ribetti aveva costruito tanta parte della sua azione evangelizzatrice pareva ormai vinta.

9. In effetti, qualche anno dopo ebbe luogo un episodio rilevante. Nel clima di generale anticlericalismo, attizzato dalla questione romana, Ribetti, consapevole di far parte di uno schieramento « forte » si lasciò andare a dichiarazioni virulente, sul tumulo di Francesco Franceschi, evangelico, volontario garibaldino. Il Franceschi, ferito a Mentana, era deceduto, prigioniero di guerra, dopo due mesi circa di degenza in un ospedale pontificio. Nell'appressarsi del decesso aveva allontanato a gesti (non era più in grado di parlare) il prete che voleva somministrargli il viatico. Era due volte eroe: per la patria italiana e per la fede evangelica.

(16) *Lettera al Prefetto della Provincia di Livorno, sulle tumulazioni degli acattolici, per G. Ribetti, Pastore evangelico,* Livorno 1864.

sindaco, Carlo Meyer, e dall'avvocato di parte democratica Antonio Mangini. Ribetti aveva unito alla sua preghiera parole assai vibranti, dal contenuto non rigorosamente religioso, che qualche giorno dopo giravano in opuscolo sotto il titolo « La soluzione radicale della questione romana ».

Riferendosi alla libertà di coscienza, già richiamata dal Mangini, orgogliosamente asseriva: « Non è forse una cosa ammirabile che io, discendente di quegli eroici Valdesi i quali non piegarono mai il collo sotto il giogo papale, ed insanguinarono per lunghi secoli col loro proprio sangue le rupi dell'Alpi, onde tener alta la bandiera della libertà di coscienza, possa oggi, senza pericolo, alzar la voce in questo recinto, in favore di quella nobile causa?... Io mi glorio di esser ministro di Colui che, invece di versare il sangue degli uomini, versò il suo proprio per salvarli ». Quindi, protestando di non voler trattare la questione romana politicamente, passava per l'appunto ad esaminarla in termini politico-religiosi.

Andava esclusa, secondo Ribetti, la soluzione proposta dai preti liberali (ossia, dai cattolici progressisti) che « vorrebbero condurci a Roma, per farci baciare la pantofola del Papa... Conviene andare a Roma non d'accordo coi preti, ma malgrado i preti ». La soluzione l'aveva intuita con sagacia Garibaldi, non solo quando aveva organizzato l'ultima spedizione, quella di Mentana appunto, peraltro conclusasi con l'insuccesso a causa dell'intervento francese, ma soprattutto quando aveva preventivamente invitato il popolo così: « Non andate a messa! » E proseguiva il Ribetti: « Io aggiungerò volentieri qualche parola a quelle di Garibaldi... Non andate a confessarvi! Scuotete per sempre il giogo dei preti: se continuate ad andare a messa ed a confessarvi siete papisti e non cristiani; inoltre, siete nemici e non amici della patria. Se credete di aver bisogno dei sacrifizi e delle pretese assoluzioni dei preti, essi vi terranno sempre afferrati pei capelli, e le malaugurate parole d'uno statista francese... si verificheranno alla lettera: non andremo giammai a Roma! ».

Passato a confutare l'incredulità, ossia l'ateismo, in cui erano piombati tanti italiani per colpa del papismo, concludeva con rara veemenza: « Quando gli italiani ubbidiranno al Vangelo e non al papa; quando essi cesseranno di prostrarsi codardamente davanti ai preti... quando essi adoreranno Iddio solo in ispirito e verità... allora il papa, non avendo più nulla da fare... farà spontaneamente fagotto per le isole Baleari, Avignone o Gerusalemme, e si recherà a beare della sua angelica presenza altri popoli, cosa di cui gli saremo sinceramente riconoscenti ». C'è poco da dubitare sui motivi del successo del valdismo a Livorno: la personalità del Ribetti c'entrava parecchio.

Qualche giorno dopo il vescovo in persona presentava una denunzia al prefetto contro il pastore evangelico. Ma la Corte d'Assise di Lucca il 7.4.1868 assolveva il Ribetti, con una sentenza che doveva rimanere basilare nella giurisprudenza relativa al libero esercizio dei

culti (17). Era un altro successo di cui il Ribetti poteva andar fiero, come quello dell'apertura di un secondo luogo di culto, in via Pelletier, dalla parte della città diametralmente opposta a quella ove sorgeva il primo tempio.

Un'altra prova degna di nota attendeva il Ribetti in quel 1868 che doveva essere l'ultimo degli anni da lui dedicati integralmente all'evangelizzazione di Livorno (già nell'anno successivo si allontanerà, per una malattia, e quindi rientrerà solo per pochi mesi, prima di essere inviato ad evangelizzare Roma appena conquistata).

Il nuovo vescovo di Livorno, monsignor Blascini, aveva pensato che la presenza protestante non poteva più essere combattuta come negli anni passati, ma andava invece affrontata con perizia politica, sfoderando le armi del ragionamento e della persuasione. Perciò pensò bene di sfidare dal pulpito Ribetti ed il Gavazzi (a Livorno per le bagnature) ad uno scontro dottrinale diretto.

Gli ambienti anticlericali cittadini non si mostrarono per nulla solleticati dalla controversia, che rischiava di fungere da momento mobilitante per le masse cattoliche, con le implicazioni politiche che uno scontro del genere poteva comportare. Così « Lo Scoglio », foglio violentemente anticlericale ideato e diretto da Icilio Polese, un reduce di Mentana, si scagliava contro ogni chiesa: « Quando sacerdoti di qualsiasi rito ti chiamano al tempio converso in bottega... rispondi loro che le tue ore son consacrate alla famiglia e che soltanto allora li ascolterai quando, ripresa la veste di servo dei servi, ti chiameranno al tempio, fatto scuola di tolleranza pei fratelli, e d'amore e carità verso la patria ».

Andava insomma profilandosi uno scollamento tra certi settori anticlericali cittadini (prima benevolmente attenti all'affermazione del Valdismo), e l'evangelismo proposto dal Ribetti: ciò, mentre contemporaneamente maturavano i germi di quel protestantesimo libertario che nel 1872 avrebbe portato alla spaccatura pubblica della Chiesa Valdese di Livorno, e all'adesione di circa un quarto dei suoi membri alla Chiesa Libera.

Comunque, dopo molti tentennamenti dell'autorità perfettizia, (preoccupata per l'ordine pubblico), e del Gavazzi (convinto dell'inutilità della cosa) la disputa ebbe luogo (18). Essa è abbastanza conosciuta, poché fece epoca: ebbe luogo nel convento dei Cappuccini, alla presenza di due delegazioni di 50 persone ciascuna. Giovanni Ribetti ebbe come contradditore diretto un vecchio avversario, fra' Cherubino da Seravezza, (contro cui, appena giunto nove anni prima a Livorno, aveva scritto il sapido libello « Millanterie e speranze di un cappuccino ») assieme a fra' Remigio Buselli, contradditore del Gavazzi. C'era persino un notaro, Giuseppe d'Angelo Silvestri, incaricato di registrare ogni cosa.

---

(17) Cfr. I. Rignano, *Della uguaglianza civile e della libertà dei Culti secondo il diritto pubblico del Regno d'Italia*, Livorno 1885, p. XXXXIV e segg..

(18) Un'esposizione esauriente dei contenuti della disputa si trova in V. Vinay, *Storia dei valdesi*, vol. III, Torino 1980, p. 166/7.

Il dibattito andò avanti tre giorni, senza ovviamente poter dire nulla di risolutivo sul tema « L'autorità in materia di fede », ossia sul problema della maggiore autorevolezza delle scritture, o della tradizione. Alla fine frà Remigio si stancò e gettò la spugna. Ribetti esultante dette alle stampe, pei tipi della Claudiana, a Firenze, il suo intervento, sotto il significativo titolo « La fallibilità della chiesa romana, chiaramente dimostrata dalle pie menzogne e dai santi stratagemmi dei molto Reverendi padri Cherubino e Buselli, campioni della chiesa di Roma, nella disputa livornese ». Anche il resoconto stenografico integrale degli interventi fu pubblicato in volume l'anno stesso.

Probabilmente il Ribetti, puntando parecchio sullo scontro con il clero cattolico, si lasciò trasportare dal suo gusto polemico, oltre che dal desiderio di conseguire una sorta di patente di riconoscimento, costituita dal fatto di incontrarsi ufficialmente con gli emissari della gerarchia cattolica, dietro invito di questa stessa. Del resto, l'invito-sfida era difficilmente rifiutabile: sta di fatto comunque che della vicenda chi si avvantaggiò furono i Cristiani Liberi, e non i Valdesi.

Ovviamente, pensare alla dinamica ascendente dei successi dell'evangelismo valdese e della persona del Ribetti come a qualcosa di progressivamente lineare sarebbe erroneo. Sta di fatto comunque che fino al 1868 non si verificano grossi momenti di contraddizione all'interno della nuova chiesa evangelica in Livorno. Piuttosto, avvisaglie delle tempeste venture potevano esser colte, e non risulta che lo furono. D'altra parte, non è per nulla detto che aver posto mente per tempo alle difficoltà che andavano profilandosi avrebbe consentito di risolverle. La loro natura era infatti strutturale, intrinseca anzi alla proposta del modello di chiesa che i Valdesi facevano: una chiesa di popolo, che abbracci cioè (tendenzialmente almeno) tutti i settori della compagine sociale, riunendoli e corroborandoli attorno all'Evangelo fatto modello ispiratore di vita, predicato e propugnato da veri e propri pastori d'anime. Si trattava insomma di una cosa assai diversa da una semplice riunione settimanale di credenti che si raccolgono in meditazione assieme, per ritrovare il senso della divinità nell'intimo della propria coscienza, come invece molti dei convertiti auspicavano.

Vari screzi, di cui restano traccie negli epistolari raccolti presso l'ATV, danno indizio d'un disagio che andava maturando: parte almeno dei livornesi convertiti al valdismo mal sopportava i rapporti gerarchici e disciplinari che la Chiesa Valdese, proprio in quanto chiesa, non poteva far a meno di mantenere, pena la perdita della propria identità. I radicali, i repubblicani livornesi che avevano aderito al valdismo cercavano, più che una chiesa strutturata, un circolo di preghiera. I meno seri, volevano semplicemente far un dispetto ai preti.

Per questo quando nel 1872 sarebbero giunte le notizie che Ribetti, che in quanto pastore d'assalto era stato inviato a Roma subito dopo Porta Pia, aveva stigmatizzato la presenza, ai funerali di Giuseppe Mazzini, dei labari della « Fratellanza Artigiana-Collegio misto d'arti diverse fra gli Evangelici di Roma », la misura fu colma. La scissione dei Liberi,

che era nell'aria da tempo, ebbe esiti inevitabilmente dirompenti, e fu agevolata proprio dal frantumarsi dell'immagine che si aveva del pastore che aveva evangelizzato Livorno per dieci anni. Il suo sottilizzare tra scelte politiche e scelte religiose dovette apparire nient'altro che un bizantinismo di sapore neanche troppo lontanamente gesuitico, tanto meno accettabile o comprensibile, se proferito dalla bocca di chi aveva pronunziato la violenta orazione funebre sul tumulo dei caduti di Mentana.

La chiesa cattolica romana aveva, a suo tempo, conculcato la fede di tanti cristiani autentici, che avevano ritrovato il proprio credo nel seno del valdismo; parte degli evangelici livornesi finivano adesso per sentirsi giocati anche dalla Chiesa Valdese, che avevano creduto libertaria e progressista e magari repubblicana, scambiandola per una sorta di massoneria non segreta. Quelli che non si ritirarono in una fede intimistica ed individualistica, se ne andarono col padre Gavazzi.

L'attacco di Ribetti alla politicizzazione delle scelte religiose non poteva cadere in momento peggiore, per il valdismo livornese, già poco in sintonia col successore del focoso polemista di Pomaretto. Bartolomeo Pons, infatti (presente a Livorno a fianco del Ribetti sin dal 1869) era un uomo schivo e poco incline ad assimilarsi al carattere cittadino. La quantità effettiva dei membri di chiesa si ridusse ad una settantina di persone, mentre la somma dei Valdesi che rimasero e dei Liberi non avrebbe mai più raggiunto le punte massime costituite dal numero dei membri di chiesa dei migliori momenti degli anni '60.

10. In conclusione, Livorno presenta le condizioni ideali per la verifica del paradigma dell'evangelismo italiano. Quest'ultimo, nel suo spirito proselitistico, è influenzato da due fattori: quello tecnico-giuridico (l'emancipazione del 17.2.1848 negli Stati Sardi, e la successiva estensione dello Statuto Albertino al resto d'Italia) è soltanto una condizione materiale. L'altro, quello storico-religioso in generale, è da ricondursi in estrema sintesi al movimento del Risveglio ed all'impulso che gli uomini di quest'ultimo (o da quest'ultimo influenzati) diedero all'evangelismo italiano, e quindi, in ultima analisi, al suo validissimo rappresentante a Livorno, Giovanni Ribetti.

Se il primo fattore aprì le porte delle valli a barbetti e colportori, consentendo loro di sciamare per il Piemonte e la Liguria, penetrando a poco a poco nel resto della penisola (in Toscana soprattutto, per quanto ci concerne) accompagnando l'ampliamento dei domini sabaudi che confluirono a costituire il Regno d'Italia, l'altro elemento infuse nuova linfa al vigore conversionistico. Avvenne però che quest'ultimo incontrò una inattesa, e talvolta scomoda rispondenza presso le istanze democratiche ed addirittura repubblicane, alle quali consentiva di conseguire quella copertura ideale-religiosa così essenziale nell'Ottocento, secolo spiritualista per eccellenza.

L'incontro tra popolani e ceti medi produttivi livornesi da un lato, ed evangelici valdesi dall'altro fu insomma facilitato da elementi este-

riori, l'antipapismo e l'anticlericalismo, che inizialmente almeno lasciarono in disparte la chiarificazione, non per questo eliminandola, relativa alla questione essenziale del rapporto tra credente e chiesa. Agirono in questo processo che abbracciò all'incirca un decennio, elementi concomitanti, che facilitarono il rinvio della chiarificazione stessa: l'atteggiamento reazionario ed antiunitario del clero cattolico antisabaudo e disfattista, intollerante e contraddittorio nella sua stessa proposta di fede, mentre le stesse violenze antivaldesi ebbero in Livorno effetti completamente contrari agli auspici di chi le fomentava.

Non è perciò azzardato concludere che l'affermarsi del protestantesimo a Livorno, realizzatosi grazie all'intervento insostituibile di personalità come il Ribetti (per non parlare dello Stewart), fosse anche uno dei prodotti storicamente possibili di una tensione politica in senso lato, piuttosto che religiosa in senso stretto. L'aspirazione libertaria (sia detto in vari sensi, intellettuale, politico, sociale oltre che religioso) di ampi strati della popolazione cittadina, piccola e piccolissima borghesia in prevalenza, ma anche ceti intellettuali e strati di lavoratori dipendenti, sembra la spiegazione più plausibile.

Vera e propria onda lunga della rivoluzione francese, o per meglio dire dei suoi ideali giacobini, questo sentimento generale di aspirazione alla libertà, all'autodeterminazione prima di tutto della propria coscienza si concretizzò, sul piano religioso, nell'adesione al valdismo, o comunque in un'attiva simpatia verso di esso, sinché apparve garante di libertà religiosa e vessillifero della lotta contro l'intolleranza e per la libertà di coscienza, oltre a presentarsi come fede cristiana coerente con gli ideali del Risorgimento.

Simpatie e sostegni invece cessarono, o almeno si attenuarono grandemente, quando la Chiesa Valdese smise il suo abito barricadiero ed eroico. Tale abito, che aveva finito per apparire congiunturale e surrettizio ai democratici livornesi, si iscriveva invece nel solco della più radicata tradizione valdese, quella dell'attaccamento rigoroso ed incondizionato alla propria confessione di fede. Di congiunturale c'era solo la convergenza con le istanze democratiche, operatasi per battere le resistenze del cattolicesimo reazionario incistato nel potere politico. La Chiesa Valdese, in quanto tale, è organismo che travalica epoche ed uomini: non poteva ovviamente correr dietro alla democrazia ed alle aspirazioni politiche dei suoi rappresentanti, pur se animati da sacrosante istanze di tolleranza e carità evangelica. Raggiunto un proprio spazio tutelato, finì per riassumere, o meglio lasciare emergere con maggiore chiarezza il proprio aspetto storicamente determinato, quello cioè di una chiesa moltitudinista, tendente alla assimilazione dei nuovi convertiti nel popolo-chiesa raccolto nello « Israele delle Alpi ».

PAOLO EDOARDO FORNACIARI

Una lettera di Charlotte Peyrot

La lettera che si pubblica in annesso spedita da Torino il 21 aprile 1830 da Charlotte Peyrot vedova Geymet ormai sessantaseienne, fu inviata a suo cugino Jean Daniel Peyrot di 39 anni, residente in Anversa rue vieille Bourse 33 (1).

Mittente e destinatario non sono altrettanto noti. La Charlotte è ben nota negli ambienti valdesi per esser stata la moglie del pastore Pierre Geymet, poi moderatore, membro del governo provvisorio piemontese negli anni della rivoluzione francese, e sottoprefetto di Pinerolo nel periodo napoleonico; ma soprattutto per l'opera da lei svolta per la fondazione dell'Ospedale valdese di Torre Pellice e Pomaretto (2). Il destinatario Jean Daniel junior, detto « Jeannot », è invece quasi del tutto ignoto. Piemontese e valdese di nascita, trasferitosi dalle Valli ad Anversa nel 1811 presso zii materni, egli divenne cittadino belga ed è stato il capostipite del ramo belga del clan Peyrot; ramo che si è però estinto alla terza generazione nel 1923 (3).

Charlotte e Jean Daniel appartengono a due diverse generazioni (4), ma in quanto cugini fan parte del medesimo ramo familiare dei Peyrot di San Giovanni in Val Pellice (5).

---

(1) L'originale della lettera è stato conservato dai discendenti del destinatario e si trova nell'archivio della famiglia Poma a Bruxelles. La lettera consta di un foglio piegato in due, per cui risultano 4 facciate di cm. 23,3 x 18,5 ciascuna. Le prime due contengono la stesura della lettera in 25 righe sulla prima e 31 sulla seconda facciata. La terza è in bianco; nel centro della quarta, che veniva ripiegata per la chiusura, è posto l'indirizzo del destinatario.

Ne viene qui riprodotto il testo tratto dalla fotocopia dell'originale gentilmente inviato dall'ing. Mario Poma-Peyrot h.c. di Bruxelles, trisnipote del destinatario, a cui si inviano i dovuti ringraziamenti. Il testo è integrale; ad esso sono state apportate solo alcune correzioni ortografiche per renderne più agevole la lettura.

(2) Sulla Charlotte Peyrot-Geymet cfr.: D. Jahier. *La restaurazione nelle Valli valdesi*, Alpina ed. Torre Pellice, 1916, pag. 53 ss. - J. Jalla: *Pierre Geymet modérateur et sous-préfet de la souspréfecture de Pignerol*, in Boll. S.S.V., n. 61, 1934, pag. 66/72. - A. Armand-Hugon: *La donna nella storia valdese*, S.S.V. ed. Torre Pellice, 1980. - A. Theiler-Gardiol: *Carlotta Peyrot: una donna impegnata*, in « La Beidana », Torre Pellice, n. 3, maggio 1986, pag. 10 ss.

(3) Sul Jean Daniel Peyrot, cfr. la Note informative sur les Peyrot de la Belgique - Branche RB, in Archivio S.S.V., Carte Genealogia Peyrot, dattiloscritto inedito.

(4) Questa è la ragione per cui, seguendo l'uso del tempo, Charlotte rivolge la sua lettera al « cher neveu » anziché al « cher cousin »; e si firma « Tante Charlotte ».

(5) Nell'impianto genealogico del clan Peyrot, il ramo familiare a cui appartengono la Charlotte ed il Jean Daniel, è classificato con la sigla RX. Esso deriva

La lettera in questione tratta due diversi argomenti. Nella prima pagina Charlotte dà al cugino ragguagli sulla sua figliolanza; mentre nella seconda, dopo un invito a far visitare le Valli alla sua moglie belga, la mittente avanza al cugino la proposta di raccogliere fondi per istituire un ospedale per la cura dei malati poveri cattolici alle Valli a somiglianza di quanto lei stessa aveva fatto alcuni anni prima per i malati poveri valdesi.

Per meglio valutare però nella loro portata sia le notizie sui famigliari, sia la proposta predetta, giova considerare preliminarmente alcuni episodi della vita della Charlotte e dei suoi figli, che valgano ad illuminare meglio le circostanze espresse nella lettera ed i rapporti che nel tempo si erano stabiliti tra i due cugini così diversi tra loro per età, condizioni di vita ed impostazione religiosa. Ma prima ancora è opportuno precisare i dati concernenti la loro parentela (6).

Madelaine Charlotte Peyrot (1754-1841) (RX. 4), nacque a Torino dove il padre, unitamente ai suoi fratelli conduceva un commercio di drappi e tessuti. Era la terzogenita di Henry Peyrot (1724-1803) (RX. 14), a sua volta dodicesimo figlio di Daniel Peyrot (1676-1762) (RX. 1) capostipite del suo ramo; e di Charlotte Develay (de Velay prima della rivoluzione francese del 1789) nativa di Yverdon in Svizzera, sorella della terza moglie di suo cognato Daniel Peyrot (1712-1785) (RX. 61). La Charlotte aveva dedicato la sua vita, dapprima alla famiglia (era madre di 9 figli) ed al marito sia al tempo delle sue attività ecclesiastiche, sia in seguito nella sua vita pubblica durante il periodo della dominazione francese in Piemonte. Negli anni penosi della restaurazione sabauda, aveva cercato di risollevare il marito dalle angustie in cui era costretto allestendo una pensione a Torre Pellice nella casa paterna ed adoperandosi validamente nell'affiancare le iniziative che egli andava prendendo; prima di tutto quella per l'erigendo ospedale a favore dei valdesi poveri.

Jean Daniel (1791-1861) (RX. 11) era nato in Piemonte come egli stesso ebbe sempre a dichiarare, in una località fuori dalle Valli, ma non precisata dai suoi genitori e che forse lui stesso non seppe mai. Era figlio primogenito di Jean Daniel Henry Peyrot, senior (1755-1806)

---

dal ramo R e discende come questo, da quei Peyrot del ramo RO che si stanziarono nel territorio di San Giovanni in Val Pellice allorché, nel corso del XIII secolo, i Peyrot inseriti nei gruppi di valdesi di origine occitana, abbandonarono per fatto di religione il versante francese dei Pirenei occidentali — loro zona di origine — per rifugiarsi alle Valli. Sulle ricerche genealogiche circa il clan Peyrot, cfr. G. PEYROT: *Una ricerca genealogica*, in « La Beidana », Torre Pellice n. 4, ottobre 1986, pag. 29 ss.

(6) La loro parentela, secondo la discendenza del ramo Peyrot RX, risulta dal prospetto relativo alla discendenza di Daniel Peyrot (RX. 1), cfr. Annesso 2.

Secondo la discendenza Geymet è invece da notare che la moglie di RX. 5: Magdelaine Geymet e Pierre Geymet, marito della Charlotte Peyrot (RX. 4), sono rispettivamente zia e nipote, come si evince dal quadro in Annesso 3. Pertanto Jean Daniel (RX. 11) e la Charlotte sono parenti anche tramite la discendenza Geymet.

(RX. 20), unico figlio della terza moglie di Barthélemy Peyrot (1715-1756) (RX. 5) fratello dell'Henry (RX.14) padre della Charlotte; e di Gysberthe van der Kun (1754-1802) olandese di famiglia cattolica, i quali sposatisi per procura a Rotterdam il 19.5.1792 durante il breve tempo che vissero a Parigi, si erano poco dopo trasferiti alle Valli. Jean Daniel junior allevato a San Giovanni nella casa paterna e poi affidato alle cure del pastore Pietro Bert senior, dopo la morte dei genitori si era trasferito ad Anversa accogliendo l'invito di suoi zii materni. Divenuto cittadino belga, cattolizzatosi in vista del matrimonio con Pauline Van Bommel, una sua cugina prima dal lato materno, si era ben inserito tra i maggiorenti di quell'importante porto del nord europeo. Egli aveva poi ereditato dallo zio Pierre Joseph Renson la sua ben avviata ditta di importazione di vini francesi fondata sin dal 1788, che lasciò a sua volta al suo figlio primogenito e questi ai nipoti.

Il primo episodio su cui giova soffermarsi, è dato dalla circostanza che il Jean Daniel Henry (RX. 20), padre del Jean Daniel junior (RX. 11), all'inizio del 1783, quando aveva già circa 28 anni, si era innamorato della sua cugina prima Charlotte (RX. 4) allora appena diciannovenne, la quale pare lo ricambiasse. Senonché le avances del Jean Daniel in vista di un matrimonio non avevano ricevuto accoglienza presso lo zio Henry (RX. 14) e soprattutto, contraria anche ad un normale incontrarsi tra i due giovani, si era dimostrata la zia. E ciò non solo a motivo della stretta parentela. Il più determinato rifiuto da parte dei parenti era probabilmente dovuto al fatto che il giovane Jean Daniel Henry — rimasto orfano di padre a 8 mesi ed a quell'epoca (1783) anche della madre, deceduta nel 1775 — non dava molto affidamento sotto il profilo professionale. Egli lavorava nei commerci degli zii Jean (RX. 15), Michel (RX. 40), Henry (RX. 14) e soprattutto Daniel (RX. 61) che lo aveva preso in carico. I più anziani tra questi zii erano stati tra i primi, nella seconda generazione nata dopo il ritorno dei valdesi alle Valli nel 1689, ad impiantare industrie e commerci subito molto bene avviati e che avevano così notevolmente contribuito ad una trasformazione economica della val Pellice a cavallo della metà del XVIII secolo. Ma il Jean D. Henry (RX. 20) trafficando anche in proprio aveva fatti alcuni affari sbagliati caricandosi di vari debiti, per cui gli zii, probabilmente indotti anche dalle segnalazioni dei genitori della Charlotte, non avevano esitato nel pieno dell'estate del 1783 a spedirlo ad Amsterdam presso la casa di commercio che avevano in sito con i loro soci olandesi Vagenaars. Egli quindi da Amsterdam tramite Jean Paul Vertu, marito della sua cugina prima Anne Marie Peyrot (RX. 10), una delle figlie dello zio Daniel (RX. 61), aveva cercato di mantenere per corrispondenza un qualche contatto indiretto con la Charlotte (7).

(7) Il 22.8.1783, pochi giorni dopo il suo arrivo ad Amsterdam, egli scrive al cugino Paul Vertu a Torre Pellice, tra l'altro; « ...il est temps que je vous dise quelque chose pour ma chère Charlotte », pregandolo di non far sapere nulla a terzi. « Au nom de Dieu — aggiunge — dites moi comment elle se porte, si elle parle quelque fois de moi à Marion; si elle n'est plus gardée à vue depuis mon

La situazione sentimentale tuttavia non era migliorata, tant'è che, due mesi dopo la sua partenza dalle Valli, il Pierre Geymet — suo primo cugino per via materna — gli comunica ad Amsterdam di aver stipulato con i genitori della Charlotte un contratto di matrimonio con la loro figlia (le nozze seguiranno il 25.10.1783). Il Jean Daniel Henry (RX. 20) manda al cugino Jean Paul Vertu a Torrepellice un'ultima lettera di congedo per la Charlotte, con preghiera di farla vedere anche alla di lei madre, che era stata la più ostile alle sue offerte di nozze per la figlia. Nell'occasione egli lancia improperi nei riguardi del cugino Geymet, invero poco delicato nei suoi riguardi, il quale oltre al fatto di avergli portato via la sua bella di 19 anni (lui trentenne e vedovo da pochi mesi) lo aveva beffato facendogli note le sue nuove nozze nel modo sopra indicato (8).

Questo episodio deve aver probabilmente inquinato i rapporti tra i due uomini che in seguito avranno invece modo di incontrarsi più volte in posti di rilievo e in situazioni di emergenza nella vita pubblica alle Valli negli ultimi anni del XVIII secolo e nei primi del XIX. Tale episodio viene inoltre a colorare i successivi rapporti tra la mittente ed il destinatario della lettera qui pubblicata. La Charlotte se ebbe a mani — come è presumibile sia avvenuto — la lettera di congedo del Jean D. Henry nell'ottobre 1783, deve aver mantenuto un ricordo abbastanza vivo del suo primo innamorato anche se dovette trattarsi probabilmente di un sentimento di breve durata perché subitamente soffocato. Per certo invece il Jean Daniel Henry non dimenticò il suo primo amore deluso; neppure dopo esser divenuto cittadino olandese, né quando, incontrata la Gysberthe van der Kun, decise di sposarla. Infatti venuto alle Valli nella primavera del 1790, comperò dalla con-

---

depart; je prie les chères cousines, votre épouse et Marion (la sorella della moglie di Jean Paul Vertu) ainsi que la chère mama Ester (Ester Gay ved. Vertu, terza moglie dello zio Daniel RX. 61) de me rappeler quelques fois à Son Souvenir (della Charlotte), de la assurer que mes sentiments sont invariables... que je lui demande un milion d'excuses des chagrins affreux que je lui ai causés, que malgré que les miens soyent affreux, je voudrais de toute mon ame la délivrer des siens; que dumoins j'y prends la plus vive part; faites lui, je vous prie, mille et mille amitiés. Je crois qu'il est plus prudent de le faire à l'insu de sa maman ». (Archivio S.S.V., Carte Vertu doc. 153).

(8) Così scrive infatti Jean Daniel (RX. 20) in data 24.10.1783 al cugino J. Paul Vertu: « En même temps que j'ai reçu vôtre chère lettre du 29 passé, j'en ai eu une sans date de ce monstre de Geymet, où il me fait part de son contract de mariage tel que vous me le donnez; croies-moi bon ami, que ça été un coup de foudre pour moi; vous pouvez en jujer par la lettre que je vous enclus pour Charlotte que je laisse expres ouverte pour qu'après que vous en aurez pris lecture vous ayez la complaisance de la remettre à la chère tante Ester (RX. 61 c) en lui presentant mes obeissances; j'espère qu'elle voudra bien se donner la peine de la lui remettre, après qu'elle aurra vu qu'il n'y a rien que du bon et que même suivant moy il est bon que Charlotte l'aye; je ne doute pas qu'elle ne lui ôte un grand poids de dessus les épaules. Quant à Geymet je ne crois pas qu'il s'avise de faire parade de celle que je lui ecris ». (Arch. S.S.V. Carte Vertu, doc. 156). Purtroppo non sono pervenute sino ai nostri giorni né la lettera che il Jean Daniel inviava alla Charlotte, né quella spedita al Pierre Geymet.

tessa di Bricherasio un vecchio mulino sulle ultime propagini della costiera di San Giovanni declinanti verso Torrepellice, e vi aveva fatto costruire una villa: la sua « Maison d'Hollande » dove tre anni dopo verrà ad insediarsi con la moglie olandese ed il figlio Jean Daniel junior (RX. 11).

Una tale decisione non deve essere stata del tutto disgiunta dal proponimento di prendersi una rivincita sui cugini Peyrot restati alle Valli o trasferitisi altrove che, anni prima, non avevano avuto una buona impressione di lui (9), dimostrando che in pochi anni a Rotterdam, dove aveva avuta residenza sino al 1790, era riuscito a farsi una solida posizione economica che, malgrado i tempi non favorevoli, gli consentiva ora di trasferire tutti i suoi affari alle Valli. Probabilmente voleva che anche i parenti vedessero che era anche lui in grado, al pari di quanto avevano saputo fare gli zii una quarantina d'anni prima, di impiantare a Torre le sue industrie di seterie e cotonati. Ma per certo il suo rientro alle Valli, così ben orchestrato, in fin dei conti doveva anche servire a sanare il suo orgoglio ferito, e far constatare alla Charlotte — e più ancora ai suoi genitori ed al cugino Geymet — che se sposare un pastore vedovo, (che poi avrebbe svolto un valido ruolo in sede ecclesiastica ed una brillante carriera politica) (10) era stato un conveniente accasarsi, anche lui era diventato un buon partito che avrebbe meritato un'attesa di qualche anno.

Ora il Jean D. Henry (RX. 20) poteva ampiamente dimostrare che nonostante « cet air petit maitre », aveva assunto quel carattere « solide » che il cugino ginevrino Jean Baptiste (RX. 62), capostipite del

(9) Quando il Jean Daniel Henry nell'estate del 1783 nel corso del suo viaggio dalle Valli ad Amsterdam, si era fermato a pernottare a Ginevra presso il cugino Jean Baptiste Peyrot (RX. 62) — che da tempo era emigrato nella città e si era affermato con i suoi commerci — questi confermò al comune cugino Jean Paul Vertu, la non buona fama di cui godeva il Jean Daniel in famiglia, precisando nei suoi riguardi: « Je trouve qu'il n'a point quitté cet aire petit Maitre; il me parait cependent que s'aurait été le cas ». Ma aggiunge: « Je lui souhaite beaucoup de bonheur et qu'il puisse réparer dans deux ou trois ans les pertes qu'il a essuiées; il a beaucoup de talent; il m'a paru qu'il ne lui manque que du solide ». (Arch. S.S.V. Carte Vertu doc. 152).

(10) Il Pierre Geymet, aveva studiato teologia a Losanna e dopo esser stato colà consacrato pastore (1777), era venuto alle Valli. Ripartito prontamente per l'estero, vi era tornato stabilmente nel 1782, quale rettore della Scuola latina. Rimasto vedovo e risposatosi nel 1783 — come si è visto —, due anni dopo era stato eletto pastore della Chiesa di Torre Pellice, e nel 1788 era divenuto moderatore della Tavola valdese, carica che conservò sino al 1801, anno in cui, passato alla vita politica già al tempo del governo provvisorio francese in Piemonte, era stato nominato sottoprefetto a Pinerolo. Quando si affacciarono nuovamente in Piemonte gli austro-russi nel 1799 egli, impegnato nel governo provvisorio era dovuto fuggire in Francia, mentre in quel frangente le Valli furono protette dall'intervento espletato e dagli impegni assunti col generale Suvaroff, proprio dal cugino Jean Daniel Peyrot (RX. 20) e dai suoi due colleghi di delegazione: Appia e Plocchiu. Cfr. in proposito D. JAHIER: *Le Valli valdesi durante la rivoluzione, la repubblica e l'impero*, in Boll. S.S.V. n. 60 p. 68 ss. e n. 61 p. 6 ss; e J. JALLA: *Pierre Geymet* cit. 64 ss.

tuttora esistente ramo dei Peyrot di Ginevra, aveva indicato gli mancava, qualche anno prima. Ora egli si presentava, nella sua particolare condizione di cittadino olandese, al di sopra delle questioni politiche che agitavano le Valli in quegli anni; come un uomo di affari sperimentato e corredato di un buon patrimonio; proprietario di una bella casa munita di tutti quegli accessori e conforts moderni che ne facevano per quell'epoca « une maison de delices », come fu precisato nel bando di asta quando, nel 1811 i suoi 4 figli la vendettero, 5 anni dopo la morte del suo ideatore (11).

Ma circa il ritorno del Jean D. Henry alle Valli occorre notare che fu anche occasione per un riavvicinamento con i coniugi Geymet, con i quali furono ristabiliti rapporti amichevoli. E' da ricordare che la presenza dell'olandese a Torre Pellice nella primavera del 1790 determinò la coppia Geymet ad invitare il cugino a presentare al battesimo il terzogenito e primo maschio, quel Jean Henry (ricevette i nomi dei suoi due nonni) che 20 anni più tardi avrebbe sposata la « Babet » (RX. 2) la prima delle due figlie del Jean Daniel Henry (RX. 20). L'intenzione di questi di stabilirsi nuovamente alle Valli non doveva essere ancora trapelata, perché il Pierre Geymet, allora pastore a Torre e che amministrò il battesimo al figlio nato il 21.3.1790, nell'atto del successivo 12 maggio, qualifica il padrino Jean D. Henry quale « négotian à Rotterdam ».

Pertanto dopo un distacco di circa 10 anni la Charlotte ed il Jean D. Henry tornarono a vivere nel medesimo paese su di un piano di normali rapporti. La conseguenza fu che vennero anche delineandosi i primi rapporti tra la Charlotte ed il Jean Daniel junior (RX. 11). Questi all'età di 8 anni era stato inviato come pensionante in seno alla famiglia del pastore Pietro Bert senior, subentrato al Geymet nel posto di Torre e la cui casa era adiacente a quella dei Geymet nel borgo di S. Margherita di Torre. Il ragazzo avrà certamente avuti come compagni di gioco i quattro primi figli della Charlotte, più o meno suoi coetanei. Essi nel tempo — come si vedrà — mantennero il ricordo del cuginetto olandese.

Ma un rapporto più stretto fra la Charlotte ed il Jean Daniel junior, si ebbe in seguito, quando — come si è già accennato — Jean Henry Geymet l'11.4.1810 sposò la Catherine Marie Elisabeth Peyrot (1793-1861) (RX. 2) detta « Babet », secondogenita del Jean D. Henry (RX. 20). Da questo momento per la Charlotte il Jean Daniel junior (RX. 11) non era più il ragazzino di un tempo, o il figlio di un cugino che, nel frattempo deceduto a soli 51 anni, l'aveva strettamente corteggiata al tempo della sua prima giovinezza e di cui certamente serbava un piacevole ricordo; ora era divenuto il fratello della sua nuora, cognato di suo figlio. Tra loro si era stabilito un legame di affinità concreto da cui sarebbero derivate nuove conseguenze.

---

(11) L'immobile in questione è l'odierna Villa Olanda che fu allora acquistata da un lontano parente: David Jean Jacques Peyrot (1783-1872) (R. 42) ricco proprietario terriero di San Giovanni in Val Pellice.

* * *

Il giovane Jean Henry Geymet apparteneva a quella generazione valdese che si era svegliata alla vita durante il periodo della dominazione francese e non aveva conosciuto, né sperimentate, le preesistenti limitazioni ai diritti di libertà in campo civile e in tema di religione di cui avevano sofferto i loro genitori e le generazioni precedenti. Vari tra questi giovani subirono delle crisi a causa del ritorno alla intolleranza, alla segregazione civile e alle conseguenti discriminazioni determinate dalla restaurazione politica del 1815. Queste crisi furono motivate; e si concretarono in atteggiamenti diversi. Tre dei nove figli della Charlotte ne furono protagonisti seppure in modo diverso l'uno dall'altro.

Il Jean Henry era stato « lieutenant des grenadiers » durante la dominazione francese in Piemonte; e rivestiva tale grado al momento delle nozze con la « Babet ». Dovette lasciare le armi; ma l'impatto per lui più rilevante con la nuova situazione politica si verificò pochi mesi dopo la restaurazione del regno sardo, quando il 18.8.1815 nacque a Pinerolo il suo terzogenito Charles Louis Henry. Circa le due precedenti figlie: Elisabeth e Isaline Lydie, nate egualmente a Pinerolo rispettivamente il 15.5.1811 ed il 2.6.1813, durante l'impero napoleonico, non era sorta questione alcuna. Ma ora il clero cattolico tornava a rialzare la testa e rivendicava il rispetto delle prescrizioni preesistenti alla dominazione francese riguardanti anche il battesimo dei bambini. Ed in effetti, nella fattispecie della giovane coppia Geymet-Peyrot, si trattava di un matrimonio di mista religione noto al clero, poiché la « Babet » era cattolica. Infatti seguendo una consuetudine diffusasi specie nei paesi d'oltralpe, il Jean D. Henry (RX. 20) al momento delle nozze con la Gysberth van der Kun, cattolica olandese, aveva con lei convenuto che i loro figli avrebbero seguita la religione del genitore del medesimo sesso. Cosicché mentre il Jean Daniel junior (RX. 11) al pari del fratello Baptiste Edouard (RX. 37) era stato battezzato ed educato quale valdese, la figlia « Babet » come sua sorella Marie Cornélie (RX. 30), venne battezzata ed educata cattolica. Il Jean Henry Geymet e la « Babet » avevano chiesto ed ottenuta la relativa dispensa dall'impedimento della mixta religio e, dopo le nozze civili in Pinerolo, avevano fatto benedire le loro nozze a San Giovanni, anzitutto nel tempio valdese e poi nella locale parrocchia cattolica. Orbene per il clero l'unico rito valido ai fini del vincolo matrimoniale era stato quest'ultimo; e nulla contava che i coniugi avevano tra loro convenuto che i figli sarebbero stati valdesi, né ciò aveva rilevanza ai sensi delle leggi sabaude relative ai valdesi. Tuttavia di fronte alle insistenze del clero perché il figlio venisse battezzato ed educato cattolicamente i coniugi Geymet la spuntarono, in quanto i funzionari statali indussero il clero pinerolese a non insistere, per cui il Charles Louis Henry fu battezzato dal nonno Geymet a Torre Pellice il 12.9.1815. Purtroppo questo figliolo morì poco dopo il 2.9.1816, lasciando un vuoto incolmabile nella famiglia.

Ma a parte tale episodio devesi considerare che il Jean Henry Gey-

met dopo la restaurazione aveva mantenuta la sua residenza in Pinerolo dove aveva impiantata una cartiera e quindi anche un'industria per la filatura della seta in Abbadia Alpina. Ma a seguito della pretesa di rimettere in vigore il mai esplicitamente abrogato editto del 23.1.1622 che impediva ai valdesi di stabilirsi fuori degli antichi limiti geografici, e malgrado un autorevole e brillante memoriale da lui steso ed inoltrato al governo nel dicembre del 1827 (12), il Geymet dovette col tempo desistere dalle dette attività e, colpito da tali disgusti, dopo aver trascorso un periodo di tempo a Luserna quale agente delle imposte, venne trasferito a Montmélian, cittadina savoiarda dove aveva avuto stanza il suo bisnonno Geymet quale chirurgo dell'esercito sardo, ed abbandonò le Valli (13). Qui il Jean Daniel junior lo ritrovò in occasione del suo viaggio in Italia nel 1843.

Di ordine diverso furono i fastidi che determinarono la crisi che venne a colpire il quarto figlio della Charlotte: Jsac Pierre Louis Geymet (nato il 3.10.1792), anch'egli ufficiale nelle milizie napoleoniche. Sopravvenuta la restaurazione e non potendo più oltre esercitare la professione di militare conservando il suo grado — in quanto nell'esercito sardo non era consentito ai valdesi di rivestire i gradi di ufficiale — indispettito e non intendendo barattare la sua fede per dei galloni, lasciò indignato il paese e si trasferì in Olanda dove poté continuare la sua carriera militare senza che la religione giocasse quale discriminante. Vari anni più tardi Louis rientrerà però alle Valli e nell'estate del 1841 assisterà la madre al momento della morte.

Più grave, specie per i parenti, fu invece il caso dell'ottavo figlio Geymet: Barthélemy (nato il 23.2.1799). Egli inviato in visita ancora giovinetto ad Anversa in casa dei cugini Jean Daniel (RX. 11) e moglie, venne coinvolto dalle premure religiose di quella famiglia (14) e del loro cugino C.R.A. van Bommel vescovo di Liegi. Probabilmente gli fu fatto intravvedere un avvenire diverso circa le sue aspirazioni alla carriera consolare, non più realizzabile ormai per lui in Piemonte dove una

(12) Il memoriale sullo sfratto dei valdesi da Pinerolo inviato al ministro dell'interno da Jean Henry Geymet « au nom de tous des vaudois du Piemont », è pubblicato in David Jahier: *La restaurazione* cit. p. 293.

(13) Jean Henry Geymet è noto soprattutto quale autore di una grammatica piemontese-italiana (Pomba ed. Torino 1837) e come traduttore dei quattro testi biblici in Piemontese apparsi dal 1834 al 1840 (Nuovo Testamento; estratto degli Evangeli di Luca e Giovanni; Catechismo di Ostervald; i Salmi) curati dal Beckwith. Su di lui cfr. GENRE A. e RONCO G.: *L'Evangeli secound Matteo*, versione di Enrico Geymet in Piemontese, Bologna, Clueb, 1984, Introduzione; e J. JALLA: *Pierre Geymet* cit. p. 72. La versione dell'Evangelo di Matteo dell'Enrico Geymet fu ripresa nella pubblicazione della traduzione del detto Evangelo nei vari dialetti italiani ed insulari, promossa dal principe di Canino Luciano Bonaparte, alla metà dello scorso secolo.

(14) I Peyrot-Van Bommel di Anversa ebbero 10 figli (di cui probabilmente solo 3 erano già nati al tempo della visita di Barthélemy Geymet); di essi a parte uno deceduto a soli 3 anni, 2 divenero preti e 4 figlie furono monache. Ciò valga a testimoniare lo zelo cattolico dell'ambiente a cui i genitori Geymet avevano affidato il loro figliolo.

tale carriera era inibita ai valdesi. Ne scaturì una crisi religiosa a seguito della quale egli si cattolizzò. Rientrato a Torino il Barthélemy si allontanò dalla famiglia, con grande dolore dei suoi genitori, e poté abbracciare quella professione cui aveva ambito dedicarsi (15).

* * *

Tutto ciò premesso circa i casi e le circostanze che valgono a meglio inquadrare il clima in cui va letta la lettera e considerata la sua portata, è opportuno soffermarsi un momento sul suo contenuto.

Come si è detto la Charlotte nella sua lettera al Jean Daniel (RX. 11) intrattiene anzitutto il cugino con le notizie inerenti i suoi figli.

La lettera inizia con una considerazione verso di lui che la Charlotte sa essere « tendre père » (16) e conseguentemente reputa che egli valuterà come siano state rallegranti per lei le buone notizie avute circa il figlio Louis — quello trasferitosi in Olanda — che il « Jeannot » (RX. 11) doveva aver incontrato di recente. Tali notizie le erano pervenute per via indiretta a seguito di lettere che il « Jeannot » aveva scritte ad una delle sue sorelle, « Babet » (RX. 2) o la Cornélie (RX. 30). La soddisfazione per la sua « sollecitude maternelle », che la Charlotte unisce alla sua riconoscenza, lascia aperto però il dubbio che essa, quanto meno nel suo intimo, sia riandata con la memoria ai penosi eventi di un decennio prima, occorsi circa l'altro suo figlio: il Barthélemy; eventi per i quali non aveva potuto certamente manifestare al « Jeannot » la sua riconoscenza.

Un'altra puntatina indiretta la si può ritrovare nell'espressione: « mes enfants sont sensibles a ton souvenir ». Può darsi infatti che i quattro maggiori — come si è accennato — Caroline (n. 1785), Julie (n. 1786), Henry (n. 1790) e lo stesso Louis (n. 1792), siano stati compagni di giochi del cuginetto « Jeannot » quand'erano ragazzi. Certo però che tra i nove figli della Charlotte solo il Barthélemy, ed in seguito quando andò in Olanda anche il Louis, frequentarono il cugino in Anversa. La sensibilità al « souvenir » sembra infatti un tantino ostentata e induce a riflettere sull'evento succitato.

Venendo alla lista della figliolanza, la Charlotte segue la cronologia delle date di nascita. Caroline Henriette Elisabeth, la maggiore, è da tempo sposata con Jean Pierre Brezzi che fu sindaco di Torre Pellice, ed è già madre di 9 figli.

La seconda, Julie Isaline, quella che per prima aveva manifestata ai genitori l'idea di un erigendo ospedale per i valdesi poveri, aveva sposato Charles Henry Vertu il 30.7.1805 a San Giovanni. Il marito era figlio di una cugina prima della Charlotte, la Anne Marie Peyrot (RX. 10) e di Jean Paul Vertu. Anche lei era madre di 4 figli.

(15) L'unico figlio maschio del Barthélemy Geymet, fu Giovanni Battista Enrico anch'egli cattolico. Egli fu generale, deputato del collegio di Bricherasio, e quindi senatore del regno; ma con lui si estise questo ramo cattolico della famiglia Geymet all'inizio del secolo XX.

(16) Infatti alla data della lettera il Jeannot ha già avuto dalla moglie 8 dei 10 figli, tutti ancora viventi.

Sul terzogenito, Charlotte si limita a rinviare alle notizie che il « Jeannot » (RX. 11) potrà ricevere direttamente dalla sorella « Babet » (RX. 2). E' questo il secondo accenno (e non sarà l'ultimo) alla corrispondenza che il cugino Jeannot intrattiene con le sorelle. Sembrerebbe quasi che la Charlotte voglia dar risalto alla circostanza che essa riceve da lui solo notizie per via indiretta. Non appare qui nessun risentimento, ma il fatto sembra volutamente richiamato.

Del quarto figlio Charlotte non dice perché si tratta di quel Louis di cui ha già detto in apertura alla lettera. Il Jeannot ha evidentemente notizie di Louis più recenti di quelle che potrebbe dargli la Charlotte.

La quinta figlia, Rose Alexandre Fanny (n. 1794), aveva sposato a Ginevra, il 14.9.1820, Philippe Daniel Long di Jaques, un valdese trasferitosi da tempo in riva al Lemano; ed era rimasta vedova nel 1823 a soli 29 anni. Di poi, rientrata alle Valli, si era stabilita a San Germano dove aveva aperta una « école de fille » ed accudiva così alla propria figliola; mentre suo figlio invece viveva presso i suoi zii e padrini Jean Henry Geymet e la moglie Babet Peyrot (RX. 2) che si occupavano di lui.

Anche la sesta nata: Henriette Jacqueline (n. 1796) si era maritata con David Muston, figlio di David anziano della Chiesa di San Giovanni. Le nozze erano state celebrate l'11.3.1822 in tutta fretta con esplicita esenzione da ogni formalità preliminare, dato che la famiglia temeva l'imminente pericolo di morte del padre Pierre Geymet, che infatti morì 19 giorni dopo le nozze. In otto anni l'Henriette, anche lei donna feconda, aveva già avuto 6 figli, ma due erano nel frattempo deceduti. Il marito era titolare di una farmacia in Torre Pellice che da lui prese il nome.

E a questo punto della rassegna circa le notizie sulla figliolanza della Charlotte si verifica una lacuna inspiegabile. E' noto che i coniugi Geymet ebbero 9 figli: 4 maschi e 5 femmine (17). Orbene il loro settimo nato nell'ordine cronologico è una figlia e precisamente Anne Nancy, nata a Torre Pellice il 21.1.1798, sposatasi prima del settembre 1821 con uno dei fratelli Alliaudi di Pinerolo (18). Senonché la Charlotte nel-

(17) Non v'è dubbio che i coniugi Geymet-Peyrot abbiano avuto 9 figli, anche se v'è chi ha interpretato ne avessero solo 8. Infatti non solo il J. Jalla lo precisa nel suo già citato scritto sui Geymet (Boll. S.S.V. n. 61, p. 72) scrivendo « Pierre Geymet et Charlotte Peyrot laisserent neuf enfants », ma anche la stessa Charlotte lo conferma in una sua lettera al pastore Cellérier di Ginevra il 5.9.1821 (cfr. « Echo des Vallées » 1869 p. 164) dove scrive: « Mes huit enfants sont tout — grace à Dieu — sains, dispos, établis ou gagnant leur subsistance. Il ne me reste à la maison qu'une des mes filles qui a vingt-cinq ans (si tratta della Henriette che si sposerà l'anno successivo con il David Muston) et qui est autant à même de tenir un menage que moi même ».

(18) Può sembrare strano rilevare a questo proposito, che anche il Jalla nel suo citato scritto sui Geymet (pag. 72) da un lato precisa che i Geymet ebbero 9 figli, ma subito dopo, offrendo taluni dati sui singoli loro figli, nulla dice né nomina la figlia Anne Nancy. Si tratta però di un errore tipografico, in quanto nel Ms di J. Jalla relativo a detto scritto (Arch. S.S.V. Carte Jalla, quaderno n. 68 p. 72, inizialmente intitolato Mr e M.me Pierre Geymet et la fondation dell'Hôpital de la Tour) in coda all'elenco dei figli Geymet dopo le parole: « David Muston »,

la sua lettera non nomina affatto questa figlia Anne Nancy come se fosse deceduta o mai esistita, ma anzi al suo posto, indicato come settimo figlio, dà alcune notizie sul suo ottavo figlio, al quale fa seguire le notizie relative all'ultimo nato, indicandolo come ottavo. Di modo che l'elenco dei figli Geymet ne comprende 8 anziché nove.

Dato che è evidente che questa figlia Anne Nancy è esistita (19); e che non risulta deceduta avanti il settembre del 1821, — data della citata lettera della Charlotte al pastore Cellérier in cui implicitamente la dà « sana e robusta » come gli altri suoi figli —, vien fatto di chiedersi per quale motivo la Charlotte taccia di lei, anzi eviti completamente di considerarla esistente, nello scrivere al Jean Daniel (RX. 11). Non sembra attendibile l'ipotesi di un sopravvenuto decesso tra il 1821 ed il 1830, in quanto il J. Jalla nel suo citato scritto sui Geymet dice che i coniugi Geymet « laissèrent » 9 figli; il che lascia supporre che tutti sopravvissero ai loro genitori. Per qualsiasi altra ipotesi mancano ad oggi elementi di appoggio. Non resta quindi che registrare la lacuna, lasciando aperto il problema relativo ai motivi. La semplice dimenticanza non appare suadente.

Proseguendo nella rassegna è da notare la dizione « l'ami Geymet » con cui la Charlotte presenta il suo ottavo figlio, anziché nominarlo direttamente come fa con tutti gli altri. Potrebbe trattarsi di un'allusione ai rapporti da lui avuti con il Jean Daniel (RX. 11), o al modo con cui questi ne aveva parlato rivolgendosi ai di lui genitori negli anni trascorsi. Ma si tratta di semplici supposizioni. Di lui la Charlotte offre una sola indicazione lasciando quasi supporre che il Jeannot possa aver di lui dirette informazioni; e cioè che da un mese circa ha avuto una figlia (20), di cui sottolinea, forse non a caso, la netta impronta Geymet. Quanto sopra starebbe a dimostrare che la Charlotte ha conosciuto, e di recente, questa sua nuova nipote e che forse l'occasione per cui essa è scesa da Torre Pellice a Torino, le ha consentito — valendosi della circostanza di tale nascita — di riavvicinare il figlio, dopo vari anni dalla morte del padre (21). Tuttavia della posizione religiosa del figlio, la Charlotte nella lettera non fa cenno alcuno.

Quanto la Charlotte riferisce circa il suo ultimo figlio: Félix César nato a Pinerolo nel 1802, quando il padre era sottoprefetto, apre un

---

che trovansi anche al rigo decimo della pag. 72 del testo a stampa, segue la frase: « Anne épousa Alliaudi de Pignerol »; parole che non risultano nel testo stampato. Che non si tratti di una correzione voluta dall'autore, risulta dal fatto che il marito della Anne Nancy è citato dal Jalla anche a pag. 68 del citato scritto, dove indica: « A' côté d'Alliaudi, gendre de Geymet... ».

(19) Sulla nascita di Anne Nancy Geymet, cfr. l'atto relativo in Arch. Concistoro valdese di Torrepellice Reg. NB dal 1727 al 1838, p. 202.

(20) E' noto che il Barthélemy Geymet se ebbe un solo figlio maschio, ebbe invece varie figlie.

(21) Pierre Geymet era morto il 30.3.1822 ed era stato particolarmente colpito e contrariato dalla cattolizzazione del figlio Barthélemy avvenuta 10 anni prima circa, per cui se questi aveva rotto con la famiglia, la avversità del padre non aveva certo favorito un riavvicinamento.

altro piccolo problema che, allo stato delle ricerche, non è facile da risolvere. Ancorché ventottenne, ma in quanto ancora celibe (22), il César convive con la madre. Ma la Charlotte si premura di dire — perché certamente il fatto la rallegra — « de sorte que nous sommes 7 Geymet à table ». Questa nota domestica dimostrerebbe che la Charlotte coabita con altri 5 Geymet, per certo suoi figli o nipoti tutti portanti lo stesso cognome. Orbene considerando le notizie che essa stessa da dei suoi figli, bisogna escludere dalla coabitazione con la madre i figli che abitano altrove e non a Torre Pellice; e cioè nell'ordine Carolina, Julie, Louis, Fanny, Anne, Barthélemy. Riesce perciò non facile rinvenire quali siano gli altri 5 Geymet che convivono con la Charlotte ed il César. Non resta che l'ipotesi dell'Henry e della sua famiglia; ma questa è formata solo da 4 Geymet in quanto come si è visto, uno dei tre figli dell'Henry è premorto a tale data. Bisognerebbe supporre che anche la Henriette con tutta la sua famiglia Muston coabiti con la madre, il che appare inverosimile. Il problemino relativo a tale tavolata, resta da risolvere.

* * *

Senza più oltre soffermarsi su tali sospesi e riprendendo l'esame del contenuto della lettera, è da notare l'invito — che non sembra un mero convenevole come le altre espressioni sul punto — rivolto al Jeannot di condurre sua moglie, in visita alle Valli per farle conoscere « le beau berceau de son mari »! E' naturale poi che il Jeannot ritornando ai suoi luoghi di origine dopo 20 anni, troverebbe la città di Torino trasformata ed abbellita.

Ma il nocciolo della lettera viene affrontato nella sua ultima parte. La Charlotte affronta il tema presentandolo a dovere, ma prendendolo molto alla larga. Suppone anzitutto che tramite le sue sorelle, con le quali il Jeannot intrattiene una abbastanza frequente corrispondenza, egli abbia già saputo che per le cure della cugina a Torre e a Pomaretto sono in attività due ospedali per i malati poveri valdesi; di cui, secondo le norme in vigore a quel tempo, i cattolici non potevano avvalersi, dovendo evitare qualsiasi contatto con i valdesi che potesse costituire un pericolo di ordine spirituale.

La Charlotte con uno spirito non privo di audacia prospetta al cugino che « à present il faudrait qu'il y en eu un troisième pour les pauvres malades catholiques des Vallées »; perché « on ne les reçoit pas dans les hôpiteaux de Pignerol ». Non a caso la Charlotte presenta il tema in questi termini e con i commenti che seguono sulla sia pur modesta assistenza che questi malati di religione cattolica ricevono dai valdesi del luogo. E' probabile infatti che ella abbia saputo, forse dalla stessa nuora, come egli ritenesse che uno dei criteri da seguire per cattolizzare i

(22) Il César sposerà a Torrepellice il 18.6.1836, con tanto di regia dispensa, la propria nipote Elisabetta Enrichetta Brez, figlia di sua sorella Carolina. Cfr. Arch. Concistoro valdese di Torrepellice. reg. Mat. pag. 105. La patente di dispensa in Arch. S.S.V.

valdesi fosse quello di far loro conoscere e sperimentare le opere caritatevoli che il cattolicesimo è capace di esprimere (23).

Anche se la prosa della Charlotte si esprime con un certo qual candore, tuttavia, atteso il suo carattere deciso e determinato, non sembra possibile escludere nella lettera un accento polemico seppure garbato. Ella cerca di coinvolgere direttamente il cugino, così zelante cattolico, nel suo progetto; e gli dice appunto che ella sa che egli si « occupe volontiers de cet important objet » e gli presenta in un pressante interrogativo la sua proposta: « ne croit-tu pas qu'il serait bien aisé d'en établir un (hôpital) pour des individus de la religion dominante? ». Cosicché lo invita ad organizzare « quelques collectes en Hollande » (24). L'esempio suggeritogli, « comme a fait Mr. Cellérier » — il pastore emerito ginevrino che anni addietro aveva aderito all'invito della Charlotte a collettare per il futuro ospedale valdese — appare chiaramente come un'allusione diretta a che il Jeannot si adoperi a coinvolgere il cugino C. R. Antoine Van Bommel vescovo di Liegi, nel progetto per l'ospedale. La Charlotte poi suggerisce al Jean Daniel di esser lui stesso ad interessare il vescovo di Pinerolo. Questi poi avrebbe dovuto inoltrare l'istanza al re per ottenere il gradimento. L'incitamento era rivolto direttamente a prendere l'iniziativa; il seguito secondo l'entusiasmo manifestato dalla proponente, sarebbe stato tutto molto più agevole. La Charlotte annuncia quindi che ha già potuto formare una lista di oltre 20 persone a cui si sarebbe potuto avanzare con successo una richiesta di contributi

E' indubbio che sul punto la promotrice si doveva essere previamente consultata con qualcuno. E' probabile che ne avesse parlato con la sua nuora « Babet » (RX. 2) e che forse da questa sia stata indotta a recarsi a Torino per parlarne con la sorella Marie Cornelie (1794-1856) (RX. 30) sposata con Carlo Curti; famiglia cattolica questa, ma vicina all'ambiente valdese. Di qui forse l'occasione per riavvicinare il figlio Barthélemy che — come s'è detto — sembrerebbe certo che la Charlotte avesse incontrato a Torino.

E' da ritenere che lo scopo per cui la Charlotte era venuta a Torino fosse proprio quello di operare un sondaggio circa la possibilità di varare questo suo secondo progetto ospedaliero. Le frasi di slancio con cui conclude la sua lettera al cugino attestano non solo il suo convincimen-

---

(23) In un suo giornale personale il Jean Daniel (RX. 11) aveva infatti annotato: « Il faudrait pour convertir les Vaudois, gens de moeurs pures, mais plein de préjugés contre l'Eglise Romaine, que l'on place au milieu d'eux des Frères ou des Soeurs de Charité qui, par leurs oeuvres, leur montrassent ce qu'est en effet cette Religion tant calomniée par leurs Ministres. Il faudrait des hôpiteaux desservis par des Soeurs, des maison d'incurables, des écoles pour les pauvres desservies par des Angeliques ». Il richiamo è evidente alla figlia Gysberthe, in religione « suor Angelica », appartenente all'ordine del « Sacré coeur de Jésus » ad Anversa. Il testo è riportato in una Notice sui due Jean Daniel (RX. 20 e RX. 11) stesa da un discendente della nipote del Jeannot, Clara Julienne (RB. 19) conservato nell'archivio della famiglia.

(24) I moti per la separazione del Belgio dall'Olanda non erano ancora iniziati alla data in cui la Charlotte scriveva la sua lettera.

to circa la bontà e la rispondenza del suo progetto, ma anche l'entusiasmo con cui ritiene di poter far breccia nell'animo del Jean Daniel con precisi richiami alla fede a cui lo ritiene certamente sensibile.

Nel breve post scriptum si trova un preciso richiamo a comunicare direttamente alla sorella Cornélie (RX. 30) il suo pensiero circa il progetto dell'ospedale. E questo induce a ritenere — come si è già accennato — che la Charlotte abbia presentato il suo progetto anche alla cugina Curti. Sembra evidente che la Charlotte non abbia atteso a tornare alle Valli per scrivere al cugino ad Anversa, ma abbia provveduto subito prima di concludere il suo viaggio a Torino.

* * *

Concludendo questa presentazione della lettera del 24.4.1830, vien fatto di chiedersi che fine abbia fatto in pratica il progetto della Charlotte per l'istituendo ospedale per i poveri cattolici delle Valli; ed anzitutto quale accoglienza detto progetto ebbe presso il cugino Jeannot.

Il Jean Daniel (RX. 11) era un credente dominato da una devozione ed una obbedienza cattolica pregnante, per tanto non era da escludere che potesse accogliere il progetto dell'ospedale ed adoperarsi in favore di una sua realizzazione. Non è da escludere che avesse a scriverne alla sorella Marie Cornélie (RX. 30), ma non si è potuto rinvenire alcuna traccia in proposito. Improbabile invece è che il Jeannot ne avesse interessato il cugino Van Bommel vescovo di Liegi, anche se questi frequentasse abitualmente la sua casa, dove vi era una stanza apposita a lui riservata. Il vescovo Van Bommel in quel giro di tempo era particolarmente impegnato nella lotta politica che il clero del suo paese conduceva contro le ingerenze governative nelle scuole private cattoliche, delle quali rivendicava la piena autonomia di gestione volendo tuttavia conservare intieramente per esse i benefici economici derivanti dai finanziamenti statali. Una lotta che durò qualche anno e che fu uno degli elementi su cui si innestarono i moti per l'indipendenza del Belgio dall'Olanda nel 1830-31. Il vescovo Van Bommel era impegnato in favore delle opere cattoliche del suo paese, per cui era difficile che potesse prendere a cuore l'istituendo ospedale per i poveri cattolici di una piccola regione del lontano regno di Sardegna. Si ignora se il progetto della Charlotte passato, come sopra si è detto, nelle mani del cugino Jeannot, ebbe un qualche seguito.

Per la storia tuttavia occorre precisare che 13 anni più tardi, quando il Jean Daniel (RX. 11) accompagnato dal suo secondogenito allora seminarista (RB. 9), avendo intrapreso un viaggio in Italia (che doveva condurlo a Roma a riverire Gregorio XVI), passò alle Valli per rivedere i luoghi e le persone della sua infanzia, si fermò anche a Pinerolo e visitò il vescovo Andrea Charvaz. Non è da escludere quindi che il progetto presentatogli a suo tempo dalla cugina Charlotte possa aver anche formato oggetto del loro discorrere. Infatti è molto probabile che lo stesso Charvaz — informato dello zelo cattolico del suo interlocutore e

del suo interesse circa le possibilità e i mezzi per cattolizzare i valdesi — gli abbia fatto parte dei suoi progetti in proposito, così bene appoggiati dal sovrano tramite l'Ordine mauriziano (25).

Il vescovo Charvaz si proponeva di cattolizzare i valdesi tramite l'influenza che su di essi avrebbe potuto esercitare un complesso di opere tendenti a promuovere l'assistenza e l'istruzione. Tra queste opere programmate v'era appunto anche la possibilità di erigere un ospedale per tutta la popolazione delle Valli.

Nella realtà però è da registrare in proposito che con regie magistrali Patenti del 22.12.1843 Carlo Alberto di Savoia commise all'Ordine mauriziano, la fondazione nelle Valli di Luserna di « un Ospizio pel ricovero e cura dei cattolici miseri dell'uno e dell'altro sesso malati di malattia acuta »; ed ordinò che « nello stesso fabbricato vi sarà un ricovero destinato a dato numero di cattolici dell'uno e dell'altro sesso miserabili, affetti da cronicismo ». Ed inoltre le suddette Patenti ordinarono che venisse « del pari fondato ed aperto in quelle Valli un Albergo di virtù per l'uno e per l'altro sesso dove maestri religiosi e capaci attendano all'insegnamento dei principi della fede cattolica, dei primi elementi delle umane cognizioni, nonché « di quelle arti e mestieri che più si confanno ai primi bisogni sociali ». Il tutto avrebbe dovuto essere annesso al Priorato mauriziano istituito in Torre Pellice con le regie Patenti dell'8.5.1840 e posto sotto l'autorità del vescovo di Pinerolo.

Si trattava, come si vede, di un impianto assai più complesso, ideato in termini di propaganda fide, e così diverso dal progetto sognato qualche anno prima dalla Charlotte Peyrot. Tuttavia, come spesso accade, ai grandi progetti fa seguito poca cosa. Sarebbero trascorsi ancora vari anni senza che il detto regio proponimento del 1843 andasse in una certa misura ad effetto. L'Ordine mauriziano attuò solo in parte la commessa albertina; e solo vari anni dopo, per ordine di Vittorio Emanuele II di Savoia, mise mano ad erigere quello che fu l'Ospedale mauriziano di Luserna alta. Detto ospedale « a pro dei cattolici miseri dell'uno e dell'altro sesso », fu infatti aperto il 14.6.1855.

Dalle ricerche operate presso gli archivi dell'Ordine mauriziano sia a Torino sia a Torre Pellice, non risulta però che il detto ospedale sia sorto con la partecipazione finanziaria di amici od episcopati di altri paesi. Si trattò della attuazione di una regia volontà probabilmente promossa per iniziativa del vescovo Andrea Charvaz, e realizzata in proprio dall'Ordine mauriziano a cui era stata commessa.

Il progetto lanciato dalla Charlotte nel 1830 era caduto nel vuoto. Ma anche se non ha avuto un seguito diretto, tuttavia l'idea insorta nella mente e promossa dalla volontà della Charlotte, è valsa forse a far maturare un'iniziativa che ha poi potuto essere realizzata in condizioni più favorevoli. Lo spirito caritatevole che animava la fondatrice dell'Ospeda-

(25) Si tratta del ben noto Ordine un tempo denominato la « Religiosa milizia » dei Santi Maurizio e Lazzaro, fondato dal duca Emanuele Filiberto di Savoia con le Patenti del 22.1.1573; Ordine che, attualmente laicizzato, tra le varie attività svolte, gestisce anche alcuni ospedali in Piemonte.

le valdese è stato antesignano di quanto nella medesima direzione hanno poi promosso e realizzato i poteri costituiti a favore dei poveri malati appartenenti alla « religione dominante ».

Se non fosse illogico attribuire alle idee ed alle persone dei tempi passati valutazioni relative al tempo presente, qualcuno potrebbe financo qualificare un atto « ecumenico » il progetto che la Charlotte aveva proposto al cugino belga. Sarebbe però un errore. La Charlotte è una donna del suo tempo ed i suoi progetti ospedalieri — sia quello per i malati valdesi del 1821 (andato poi ad effetto), sia quello per i malati cattolici delle Valli, del 1830 (rimasto inattuato) — esprimono un'istanza di beneficenza « pour le soulagement de l'humanité souffrante », come lei stessa precisa (26). In termini attuali si potrebbe parlare di progetti per opere di assistenza sanitaria in ordine al territorio. La Charlotte soffre, ma subisce la discriminazione confessionale a cui le leggi sabaude sottopongono i suoi, ma in definitiva vi rimane soggetta anche se la condanna. La sua non è una battaglia per la libertà di religione, né per promuovere l'unità delle Chiese. Charlotte sa di essere solo una tollerata ed agisce all'interno della sua condizione a favore dei più miseri. Essa agisce verso l'ambiente cattolico che è in grado di raggiungere, con lo stesso proponimento e con le medesime modalità con cui anni prima si era rivolta al suo ambiente riformato per ricevere aiuti ed incoraggiamenti per un progetto che le pareva necessario realizzare.

E' indubbio che sia animata da una fede profonda e viva, ma la spinta della sua fede si esprime nell'amore per il prossimo sofferente; non è volta a fini di espansione confessionale. Certo cerca di provvedere alle necessità dei suoi (27), ma non appena vi ha provveduto e si avvede che anche gli altri in quanto miseri e malati, sono nelle stesse condizioni dei primi, come è chiaramente detto nella lettera del 21.4.1830, cerca di adoprarsi perché si venga loro incontro. La discriminazione confessionale resta per lei una realtà di fatto e di diritto a cui si è obbligati e che si impone a norma di legge. Il suo scopo non è quello di dissolverla. Per questo essa si limita a stimolare un cugino che sa non dovrebbe sottrarsi al suo invito. Nel contempo con questo suo secondo progetto ospedaliero, forse senza avvedersene, smentisce quel giudizio, così ca-

(26) Cfr. la già citata lettera della Charlotte del 9.6.1821 al pastore Cellérier dove essa precisa: « Oserai-je, Mr, vous prier de me faire une réponse le plus tôt possible en me faisant part de vos sentiments, sur ce projet; en me disant quel serait votre jugement pour la réussite de cette importante affaire pour le soulagement de l'humanité souffrante? ».

(27) Infatti nella sua già citata lettera al past. Cellérier la Charlotte precisa: « Vous connaissez sûrement Mr, nôtre position par rapport à la religion; en santé tout est supportable. Nos vaudois sont en général charitables et assistent leurs compatriotes malheureux: mais que la maladie, les accidents se joignent à la misère, c'est alors que la classe mendicante vaudoise protestante est vraiement à plaindre, sans hôpital; comme d'une religion differente, on ne les reçoit pas à ceux de Pignerol et de Turin. D'apres cet exposé, vous voyez, Mr, combien un hôpital serait nécessaire pour soulager l'humanité souffrante de cette portion d'habitants vraiment à plaindre par leur position, n'étant pas de la religion dominante ».

rico di pregiudizi verso i valdesi, che invero non era da attendersi venisse formulato proprio da chi era stato educato nell'ambiente valdese di quel tempo; o al contrario, proprio per questo.

GIORGIO PEYROT

ANNESSO: 1

Mr. Jean Daniel Peyrot
33. rue Vieille Bourse
Anverse

Turin le 21 avril 1830

Toi mon cher Neuveu, que l'on me dit être tendre père, tu comprendras combien les bons renségnements que tu nous donne dans une de tes lettres à tes soeurs, au sujet de mon fils Louis a satisfait ma solicitude maternelle: je te suis reconnaisante du bien qu'ils m'ont fait.

Mes enfants sont sensibles à ton souvenir, puisque tu desires avoir quelques details sur ce qui les concernent, je te dirais en commençant par l'ainée Caroline Brez; elle a actuellement 9 enfants: 5 garsons et 4 filles, ils sont l'hiver à Pignerol et la belle saison à Rive à leur campagne.

Julie Vertu la seconde a eu 18 couches, dont elle n'a que 4 enfants, 2 garsons et 2 filles; ils sont pour la belle saison à une des campagnes de Mr Viorino Rignon qu'Henry Vertu loue.

Troisième Henry Geymet, ce sera Babet ta soeur qui te marquera du dit père ce qui les regarde.

Fanny Long la cinquième tu auras peut-être su, qu'elle a eu le malheur de rester veuve à 29 ans? Elle a 2 fils; Henry et Babet se sont chargés du petit Henry leur fillieul. Elle est à St. Germain où elle a une école de fille.

La sixième Henriette Muston est à son sixième enfant, elle a 2 garsons et 2 filles.

Le 7 l'ami Geymet, est père depuis environ un mois d'une petite fille qui est toute Geymet.

Le 8 César Geymet est encore à marier, il mange avec nous de sorte que nous somme 7 Geymet à table.

Je eu le plaisir, mon cher Neuveu, d'avoir des détails par tes sœurs de ton interessante famille, qui m'ont fait un vrai plaisir; j'espère que tu nous feras connaître un jour, ton aimable compagne, à qui je te prie de faire mes compliments affecteux, il sera juste que tu lui fasse connaître le beau berceau de son mari. Que tu trouvras Turin embellis!...

Tu auras su en son temps, mon cher Neveu, que nous avons eu le bonheur d'avoir un hôpital pour nos pauvres malades. Il y en a aussi un au Pomaret, comme dépot. A présant il faudrait qu'il y en eu un troisième pour les pauvres malades catholiques des vallées; on ne les reçoit pas dans les hôpiteaux de Pignerol et ils sont souvent bien à plaindre; malgré qu'en général nos vaudois soient charitables; mais pour le linge; pour la propreté, les bons bouillons, l'assistence, il faut un hôpital.

Je sais mon cher Neuveu que tu t'occupes volontiers de cet important objet.

Ne croit-tu pas, qu'il serait bien plus aisé d'en établir un pour des individus de la religion dominante? — Si tu aprouvais ce plan en faisant quelques collectes en Hollande comme a fait Mr. Cellérier pasteur à Genève pour le notre, ensuite tu en ferait part à l'Evêque de Pignerol qui demanderait l'agrément du Roi. — Une fois la chose commencée tout coulerait de source, j'ai déja plus de 20 personnes notées à qui on pourra s'adresser pour faire des collectes. De rien, il ne resulte rien, à tout il faut un commencément; l'homme propose, et Dieu dispose; aide toi, et je t'aiderai; nous dit le Seigneur. Ainsi en implorant sa puissante protection sur ce projet il rèussira au gré de nos désirs. C'est le veux sincère de ton affectionée

Tante Charlotte veuve Geymet

P.S. Lorsque tu écriras à ta sœur Cornelie, marque-lui s.t.p. ce que tu penses de ce que je te marque ci-dessus.

ANNESSO: 2

Daniel Peyrot (RX. 1)
n. 1676 - d. 1772
M. Magdelaine Frache
n... - d. 1772
Hanno avuto 12 figli
tra cui

5° *Daniel* (RX. 61)
n. 1712 - d. 1785
M. Henriette Goanta
n. - d. 1766
Hanno avuto 6 figli
tra cui

Anne Marie (RX. 10)
n. 1745 - d. 1816
M. J. Paul Vertu
n. 1744 - d. 1818

Jean Baptiste (RX. 62)
n. 1751 - d. 1819
capostipite del ramo
ginevrino - RG

7° *Barthélemy* (RX. 5)
n. 1715 - d. 1756
M. Magdelaine Geymet
n... - d. 1775

Jean Daniel Henry
(RX. 20)
n. 1755 - d. 1806
M. Gysberthe van der Kun
n. 1754 - d. 1802

Jean Daniel (RX. 11)
n. 1791 - d. 1861
M. Pauline Van Bommel
n. 1793 - d. 1859
capostipite del ramo
belga - RB

Catherine Elisabeth
(RX. 2)
n. 1793 - d. 1861
M. Jean Henry Geymet
n. 1790 - d...

Marie Cornelie (RX. 30)
n. 1794 - d. 1856
M. Charles Curti

Edouard Baptiste (RX. 37)
n. 1802 - d. 1872

12° *Henry* (RX. 14)
n. 1724 - d. 1803
M. Charlotte Develay
n. 1740 - d. 1820
Hanno avuto 4 figli
tra cui

Madelaine Charlotte
(RX. 4)
n. 1764 - d. 1841
M. Pierre Geymet
n. 1753 - d. 1822

ANNESSO: 3

Daniel Geymet
n. 1686 - d...
chirurgo esercito sardo
M. Isabelle Frache
Ebbero 9 figli tra cui

Magdelaine
n. - d. 1775
M. Barthélemy Peyrot
(R. 5)

Jean Daniel Henry
(RX. 20)

Jean Daniel
(RX. 11)

Jean
n. 1705 - d...
chirurgo esercito sardo
M. Lasseur Elisabeth
Ebbero 5 figli tra cui

Pierre
n. 1753 - d. 1822
M. Charlotte Peyrot
(RX. 4)

Uu'inedita poesia sui Valdesi

Il 14 marzo del 1859 il futuro garibaldino Giuseppe Cesare Abba lasciava la natìa Cairo Montenotte per arruolarsi come volontario ad Alessandria. Già allievo degli Scolopi del Collegio di Carcare « dove gli entusiasmi del 1848 erano ancora vivissimi, specie nel P. Atanasio Canata, grande svegliatore d'ingegni », Abba aveva conosciuto gli attacchi reazionari a quell'Ordine liberaleggiante e la protervia della *donrodrigaglia* del suo paese dopo la sconfitta di Novara.

Il giovane volontario, pur avendo letto « con avidità gli scritti di Cattaneo, di Ferrari e di Mario, federalisti », chiedendosi se non avessero ragione, nutriva sensi repubblicano-mazziniani. Era però rimasta in lui, vivissima e cara, la memoria d'un incontro, avvenuto il 26 marzo 1849, allorché, passeggiando col padre, questi aveva riconosciuto in fondo a una carrozza fermatasi a Cairo « un mantello grigio, due grandi mustacchi bianchi, due occhi che mi guardavano di sotto l'ala d'un berretto listato d'argento »: si trattava di Carlo Alberto, sulla via dell'esilio, dopo la sconfitta di Novara e l'abdicazione; non avrebbe dimenticato più quella carrozza « andar lontana, lontana, e per tutta l'eternità ».

Assegnato all'Aosta-Cavalleria (dove già aveva militato come capitano suo zio Pietro), l'Abba raggiunse Pinerolo. Il soggiorno nella cittadina gli era gradito, come lasciano intendere alcune lettere rievocanti festose mattine domenicali, il vivo senso religioso, la cattedrale, il passeggio di militari e di giovani. Meno felice doveva essere l'addestramento, la vita di guarnigione: una ferita al petto, in seguito a un colpo ricevuto « per cavallare con un vicentino », lo costrinse in ospedale per due o tre giorni; nel cortile della caserma, poi, Abba confesserà d'essersi lasciato andare fra volontari lombardi e romagnoli ad « una filippica... alla vigilia della guerra che mi costò parecchi giorni di prigione »: si trattava d'una violenta tirata contro la monarchia.

Il giovane Abba non nutriva soverchia fiducia nell'alleanza fra sabaudi e francesi, parendogli frutto d'interessi più che di deliberato orientamento all'unificazione d'Italia. Del resto lo stesso ambiente militare e di corte gli si presentava ben diverso da quella lontana immagine carloalbertina. Una esplicita predilezione per i « mesti », per gli oppressi conviveva in Abba con alti sensi storici e religiosi che lo facevano riluttante ad aderire ad un credo strettamente confessionale.

Le sue pagine, famose o meno, annoverano figure di sacerdoti degni e d'altri discutibili, né erano mancate le polemiche coi suoi stessi maestri Scolopi, di cui dava notizia ironicamente al compaesano marchese Edgardo del Carretto, dicendo di Cairo:

> « Colà credo che *ballino* i nostri amici, sono anche in rottura col professore: sta certo che farò le tue parti con quelli che *tanto ci amano*... Partirò domattina per Brescia con lo squadrone deposito che colà si reca » (4 settembre 1859).

Il soggiorno pinerolese vide un Abba dunque non inerte, ma attento a quanto s'agitava fuor di caserma e nelle stesse valli circostanti. Fra le carte sparse del Fondo Abba di Brescia un foglio (di cm. 19,5 × 29), manoscritto e assai tormentato per varianti, reca una poesia — *I Valdesi* — dove sono evidenti la documentazione storica, la simpatia e la spinta rievocativa venute proprio da un documento di Carlo Alberto, le famose *Lettere Patenti* del 17 febbraio 1848, giunte nelle valli valdesi il 27.

In verità la diocesi pinerolese aveva avuto in Andrea Charvaz (dimessosi per protestare contro le limitazioni di stampa imposte ai vescovi, poi arcivescovo di Genova, antisabauda dal 1853 al 1869) una personalità di rilievo, incline a non ghettizzare le popolazioni valdesi, pensando caso mai a una loro futura « conversione »; ma è pur nota la parte che il vescovo ebbe nelle *Patenti* di Carlo Alberto, stimolato anche da molti cattolici liberali, quali il Gioberti e Roberto D'Azeglio, da suppliche invocanti l'abolizione dei precedenti editti contro i Valdesi.

I tempi non erano più tali da consentire che una comunità stretta da saldi vincoli etnici e religiosi potesse venir considerata ufficialmente come una sacca di emarginati, privi di diritti. S'impose pertanto, nella stagione dello « Statuto », così fervida di promesse, una graduale abrogazione o moderazione delle leggi restrittive delle « capacità civili » dei Valdesi. Il pieno godimento « di tutti i diritti civili e politici », la frequenza delle scuole e la validità dei « gradi accademici » consentita ai Valdesi, lasciava la situazione immutata « quanto all'esercizio del loro culto e alle scuole da essi dirette » (in ottemperanza all'idea di una religione dello stato).

E' interessante che il nostro Abba, riferendosi alle popolazioni valdesi dieci anni dopo le *Patenti* sia ispirato dalle mille fiaccolate e dai falò dei Valdesi, che illuminarono le valli per l'entusiasmo quarantottesco, avendo ancora ben presente la suggestione e la tradizionale visione d'una gente arroccata fra valli e ghiacciai alpini per non tradire la propria purezza religiosa e serbar memoria dei martiri, divenuti all'occhio del giovane poeta... vera offesa a Dio da parte dei loro persecutori.

Più retorica, l'immagine dell'antico serpente denuncia il residuo scolastico del componimento. Ma non è senza significato che alle balze alpine da cui egli pure proveniva, l'Abba chieda il senso d'una comunità compatta e orgogliosa, d'una purezza che sola si pone al di sopra di

concessioni e persecuzioni, nel nome d'una semplicità e forza d'animo, di costumi, avvertita nella prima metà del secolo scorso in tutto il Piemonte.

LUIGI CATTANEI

I VALDESI

Di Balme la valle selvaggia
Le notti che tace la luna
Se tace per l'aria bruna
Solinga una fiamma viaggia:

E i morti lungh'esso la Stura,
Quei morti ch'han Dio troppo offeso,
Quei morti ch'han Dio troppo offeso,
Sen vanno col mignolo acceso,
Ai vivi facendo paura.

La picciola gente che crede
Ma niuno sa dir... sempre tetri
Mai nulla ne sa chi non vede
Lassù del ghiacciaio fra i vetri

A romper del ghiaccio gli strati
Che sotto la luna scintilla
Lavorano a colpi di spilla
In vano lavoro i dannati.

Ma è morto l'antico serpente
Che un dì dalla tomba uscìa
E guerra faceva alla via
Col guardo la povera gente.

Soffiate fanciulli alla fiamma,
Son lucciole i mignoli accesi,
Noi soli, sol noi siam Valdesi
E il cor non è semplice e puro?

G. CESARE ABBA

Bibliografia
di Arturo Pascal (1887-1967)

L'OPERA

Ricordando, a 20 anni dalla morte, Arturo Pascal non si può che riprendere le espressioni con cui Augusto Armand Hugon, allora presidente della Società di Studi Valdesi, ne dava l'annuncio sul Bollettino, n. 122. Non si può cioè far altro che rievocare la linearità di una esistenza votata interamente allo studio con una coerenza ed un rigore che sembrano impossibili nel tempo presente.

Dagli anni dell'università alla ancor operosa vecchiaia tutto si concatena senza una frattura, una crisi, uno sbandamento: né la guerra né gli impegni pur pressanti della famiglia e della professione sembrano rompere questo sorprendente impegno di studio. Niente divagazioni giornalistico-mondane, niente tavole rotonde, saggi d'occasione, niente convegni o congressi ma il paziente frugare fra i documenti d'archivio ed il copiare, collezionare, schedare carte, elenchi, lettere, minute.

Storico di stampo ottocentesco formato dallo storicismo, il Pascal è, come tutti gli storici della sua generazione, interessato essenzialmente alla collaborazione di dati nella convinzione che fare storia significhi anzitutto allineare in ordine coerente e conseguente i dati per delineare nella loro reale portata e natura i fatti: ciò che ripugna più d'ogni altra cosa a uomini come Pascal è l'ideologia o, per dirla con espressione più usuale nel suo campo, la filosofia della storia. Egli certo aveva fatto le sue scelte, aveva il suo riferimento e il campo in cui militare, possedeva precise coordinate entro cui inquadrare i problemi; gli avvenimenti del 1686, che segnano la morte del popolo valdese, sono per lui assai più che fatti, sono tragedia e quelli dal 1689, che aprono le prospettive di una rinascita, sono evento. Non a caso egli li inquadra nella titolazione generale che manterrà nel corso di tutta la ricerca: « gli anni del martirio e della gloria ».

Ma i momenti in cui la sua opzione personale traspare con un inciso, un aggettivo, una fuggevole valutazione, sono rari ed appartengono al periodo più vicino alla gioventù, agli anni della prima maturità. Col passare del tempo la sua scrittura si farà sempre più anonima, come se il suo testo non dovesse e potesse essere altro che un modesto strumento connettivo della sterminata documentazione che andava raccogliendo; mentre le prime puntate del suo racconto, negli anni 40, hanno an-

cora la struttura del capitolo, con titolazione adeguata e schema espositivo, le ultime ne sono ormai prive; stanchezza, difficoltà di tenere in pugno la materia ed ordinarla? Fors'anche ma forse più che questo: raggiungimento del suo metodo ottimale. Ed è proprio in queste pagine senza soffio, senza fantasia, senza « idea » che egli raggiunge, a nostro parere, la più coerente espressione della sua personalità di studioso. Qui egli raggiunge il suo ideale della sovranità assoluta del dato in una storia risucchiata dal quotidiano, frantumata dal lento e monotono scorrere dei giorni, in cui l'avvenimento è dissolto nel grigiore dell'anonimato.

Eppure, per strano e significativo contrasto, il Pascal si è trovato in qualità di presidente della Società di Studi Valdesi in prima linea nel momento di massima ideologizzazione della storia valdese del nostro secolo: le celebrazioni nel 1939, del duecento cinquantesimo anniversario del « Glorioso Rimpatrio ». Unitamente agli altri membri del Seggio, Teofilo Pons, Attilio Jalla, Augusto Armand Hugon dovette fornire un avvallo di serietà scientifica a queste celebrazioni con la pubblicazione di saggi ed articoli e l'allestimento del nuovo Museo.

Non è questa la sede per condurre un'analisi dettagliata di questo momento della storia valdese moderna ed in particolare di questo movimentato 1939, ma non si può far a meno di notare come proprio in questa circostanza così rischiosa per la forte carica emotiva che conteneva, egli resti fedele a se stesso. La sua presenza è di secondo piano e nel Bollettino Commemorativo della Società, da cui non poteva certo essere assente, lo è con un intervento di ridotte dimensioni, anche se come sempre documentatissimo sullo scontro di Salbertrand, lascia ad altri rievocare l'Anabasi Valdese e le sue tappe gloriose. Fulgido esempio di coraggio e di fede, egli si applica ad un attento confronto delle fonti, ad una analisi minuta della corrispondenza del Losa governatore di Susa.

Non può certo sottrarsi al linguaggio del tempo e la sua penna, sempre così castigata, indugia ad espressioni poco usuali: « il cerchio fatale si stringe attorno agli audaci » e « l'animosa schiera non ha via di scampo. L'ora è tragica, mortale! ». « La vittoria di Salbertrand è fulgida ed immortale »... « Ma quante lotte, quanti sacrifici e quanti martiri li aspettavano prima che... tornassero a godere della libertà e della pace ».

Inevitabile tributo pagato allo spirito del tempo o naturale contagio dello stile letterario in uso? Si ha comunque la sensazione, leggendolo ora, che egli sia solo parzialmente presente in queste espressioni, ne faccia uso ma che il suo animo vibri a piè di pagina nelle note, nelle segnature dei mazzi dell'Archivio di Stato dove egli sentiva vivere e palpitare la storia della sua gente.

Perché ricordare l'Arturo Pascal del '39? Perché egli inizia allora la narrazione ed il riordino di quella gigantesca ricerca sugli anni drammatici 1686-90 in cui impegnerà gli ultimi 30 anni della vita ed a cui il suo nome resta indissolubilmente legato. Non è per noi più possibile ricordare quella tragica vicenda di « martirio » e di « gloria » prescindendo della sua ricerca.

Le celebrazioni del terzo centenario del Rimpatrio nei prossimi anni potranno essere rivissute, come nel '39, con emozione, passione, partecipazione e potranno fornire il destro a rievocazioni, discorsi e fors'anche, come allora, esercizi retorici (della retorica nostra, degli anni '90) ma non potremo aggirare o scavalcare le centinaia di pagine che il Pascal ha accumulato nella sua operosa maturità. Fra il 1939 e noi c'è il masso documentario che è legato al suo nome. Si potrà dire diversamente e fors'anche meglio ma non si potrà più dire altro.

Nel pubblicare la bibliografia delle opere di Arturo Pascal, a cura della figlia, la Società intende rendere un modesto e sentito omaggio alla memoria del suo presidente nel centenario della nascita e nel ventennio della scomparsa, ma intende altresì riproporre ai giovani, soci e non, la sua lezione di coerenza morale e di impegno.

G. TOURN

LA VITA

Nato nelle valli valdesi, a Luserna San Giovanni, il 27 settembre 1887, Arturo Pascal trascorse gli anni dell'infanzia e della prima giovinezza a Pinerolo, dove il padre fu per lunghi anni pastore della locale chiesa valdese. Nel 1906, conseguita la licenza liceale, si iscrisse alla Facoltà di Lettere della Università di Torino e si laureò brillantemente nel 1910, discutendo con il professor Pietro Fedele una tesi dal titolo « Contributo alla Storia della Riforma in Piemonte nel secolo XVI ». Quasi contemporaneamente conseguì un diploma della Facoltà di Magistero per l'insegnamento della storia moderna. Nell'inverno 1911-1912 frequentò a Parigi, con una borsa di studio, corsi di storia alla Sorbona, al Collège de France ed alla Ecole pratique des Hautes Etudes. Il soggiorno parigino gli permise di compiere minuziose ricerche negli Archivi e presso la Biblioteca nazionale, soprattutto nella sezione dei manoscritti.

Nel 1912 il Pascal iniziò l'insegnamento negli istituti statali, presso il ginnasio inferiore di Bobbio; l'anno seguente fu trasferito a Savigliano; nei mesi estivi continuava le sue ricerche negli archivi della Svizzera, a Ginevra, Berna, Zurigo e Basilea ed anche in quelli vaticani, a Roma. Fin dagli anni giovanili aveva rivolto il suo interesse alla storia della Riforma in Piemonte; se le sue prime pubblicazioni vertono su argomenti un po' disparati, esse costituiscono, in realtà, il risultato di scoperte d'archivio o sviluppano dissertazioni preparate durante gli studi universitari. In quegli anni egli aveva seguito anche alcuni corsi tenuti dal professor Francesco Ruffini, che in seguito lo incoraggiò negli studi e gli consentì l'accesso alla sua ricca biblioteca.

La chiamata alle armi, nel 1915, interruppe l'attività dello studioso; dopo aver trascorso due anni sul fronte italo-austriaco ed altri due in Francia, nel 1919 il Pascal fu congedato e riprese le pubblicazioni e l'insegnamento, a Pinerolo. L'anno seguente si sposò e, avendo vinto i concorsi per le grandi sedi e per i ginnasi superiori, fu assegnato al « Massimo D'Azeglio » di Torino, dove rimase fino al termine della sua carriera scolastica, per trentasette anni.

Ebbe così inizio un lungo periodo di proficua operosità; il Pascal lavorava con metodo e pazienza, riuscendo a conciliare molteplici esigenze: le responsabilità familiari — erano nati tre figli —, l'assistenza agli anziani genitori, l'insegnamento, gli studi e le pubblicazioni. An-

che durante i soggiorni estivi a Massello, nella valle Germanasca, era solito rielaborare parte del materiale raccolto negli archivi, pur alternando agli studi prediletti qualche sana attività manuale. Alla scuola si dedicò sempre con scrupolo e rigore, lasciando il ricordo di un professore severo ed esigente, ma umano e comprensivo. Nel campo delle ricerche storiche egli andò rivolgendo il suo interesse ad un determinato periodo della vicenda valdese, agli anni dell'esilio e del rimpatrio. A partire dal 1932 escono, nella « Rivista Storica Italiana », alcuni studi sull'emigrazione religiosa lucchese a Ginevra, ma, nel 1937, prende l'avvio la lunga serie di capitoli dedicati a « Le Valli Valdesi negli anni del martirio e della gloria ». La pubblicazione, nel Bollettino della Società di Studi Valdesi, dell'ingente materiale raccolto su questo argomento impegnò il Pascal fino ai suoi ultimi giorni.

Intanto egli assumeva precise responsabilità anche nell'ambito della Società stessa: socio già dagli anni giovanili, nel 1936 fu eletto tra i membri del Seggio; segretario per un anno, fu in seguito presidente fino al 1943.

Gli anni della seconda guerra mondiale trascorsero tra impegni di lavoro e di studio, nonostante i disagi per lo sfollamento della famiglia a Torre Pellice; subito dopo la Liberazione al Pascal fu anche affidata, per alcuni mesi, la presidenza del Liceo D'Azeglio.

La morte della moglie, nel 1950, lo provò duramente; per un certo periodo anche la sua salute ne risentì, ma l'attività non si interruppe. Negli anni successivi, infatti, mentre avviava la pubblicazione di un ampio lavoro sulla Riforma nei territori sabaudi delle Alpi Marittime Occidentali, il Pascal riprendeva l'analisi dei rapporti tra i Cantoni svizzeri ed i Valdesi durante l'esilio. La serietà di questo studio e di altre precedenti ricerche, sulle relazioni intercorse tra Ginevra ed i riformati italiani, gli valsero nel 1959 ,da parte dell'Università di Ginevra, che celebrava il IV Centenario della sua fondazione, il conferimento del dottorato in lettere honoris causa.

Già dal 1957, per raggiunti limiti d'età, il Pascal era stato collocato a riposo; l'anno precedente era di nuovo stato eletto nel Seggio della Società di Studi Valdesi. Ne fu pertanto vice-presidente dal 1956 al 1966, quando, dimissionario, venne acclamato presidente onorario.

Gli ultimi dieci anni furono, per Arturo Pascal, ancora densi di attività, sebbene la sua forte fibra si indebolisse gradatamente: poté infatti portare a termine studi di notevole impegno, sui quali aveva lavorato per anni. Pubblicò nel 1960 un lavoro sulla Riforma nel Marchesato di Saluzzo ai tempi della dominazione francese e, due anni più tardi, un'ampia biografia dell'Ammiraglia di Coligny; a questo studio la Deputazione Subalpina di Storia Patria assegnò il premio istituito in memoria di M. C. Daviso di Charvensod. Socio e membro corrispondente della Deputazione da molti anni, il Pascal ne divenne socio effettivo nel 1964; così pure da anni era stato associato come membro corri-

spondente alla Accademia di Lettere, Scienze ed Arti di Lucca, alla Société d'Histoire du Protestantisme Français de Paris, alla Société d'Histoire et Archéologie de Genève.

Particolarmente numerose risultano le pubblicazioni dal 1964 in poi: la Società di Studi Valdesi, per accelerare la conclusione dell'opera dedicata alle Valli Valdesi negli anni del martirio e della gloria, promosse l'uscita in volume delle parti relative alla prigionia ed all'esilio dei Valdesi ed alla guerra di rimpatrio; ancora una volta il Pascal riprese l'esame delle relazioni tra la Svizzera ed i Valdesi con « I valdesi nei Grigioni ed i loro tentativi di rimpatrio attraverso lo Stato di Milano e la terra biellese ».

Colpito da malore al suo tavolo di lavoro, mentre era intento ad uno studio sul maresciallo di Bellegarde, Arturo Pascal si spense a Torino, dopo pochi giorni di malattia, il 7 novembre 1967.

ELENA PASCAL

GLI SCRITTI

CRITERI BIBLIOGRAFICI

Gli scritti di Arturo Pascal sono stati ordinati cronologicamente; ogni anno gli articoli apparsi su giornali e le recensioni sono elencati per ultimi. La maggior parte delle recensioni pubblicate sul Bollettino della Società di Studi Valdesi è firmata con le sole iniziali A. P.

Delle opere più importanti viene trascritto l'indice.

Per alcuni lavori, che hanno più stretta attinenza con la storia valdese, quali la prima e la seconda parte di « Le Valli Valdesi negli anni del martirio e della gloria », apparse a puntate nell'arco di un trentennio, la citazione bibliografica viene integrata da un indice, che riporta il primo paragrafo dei singoli capitoli. Per i restanti volumi dell'opera, i cui capitoli sono privi di titolo ed hanno sommari molto ampi, la citazione bibliografica è completata secondo criteri di volta in volta precisati.

ABBREVIAZIONI

Ath.	= Athenaeum. Studi periodici di Letteratura e Storia. Pavia.
Bilyc.	= Bilychnis. Rivista mensile di studi religiosi. Roma.
B.S.B.S.	= Bollettino Storico-bibliografico Subalpino della Deputazione di Storia Patria. Torino.
B.S.H.P.F.	= Bulletin de la Société de l'histoire du Protestantisme français. Paris.
B.S.H.V.	= Bulletin de la Société d'Histoire Vaudoise. Torre Pellice.
B.S.P.N.	= Bollettino Storico per la Provincia di Novara. Novara.
B.S.S.V.	= Bollettino della Società di Storia Valdese.
	= Bollettino della Società di Studi Valdesi. Torre Pellice.
Echo	= L'Echo des Vallées. Torre Pellice.
Eco	= L'Eco delle Valli Valdesi. Torre Pellice.
G.S.L.I.	= Giornale storico della letteratura italiana. Loescher. Torino.
Luce	= La Luce. Periodico evangelico valdese. Roma-Torre Pellice.
R.S.I.	= Rivista Storica Italiana. Torino.
R. S. S.	= Rivista Storica Svizzera / Schweizerische Zeitschrift für Geschichte / Revue Suisse d'Histoire - Zurigo.
Soc. St. Vald.	= Società di Studi Valdesi.

ELENCO DEGLI SCRITTI

1908

1. *Un episodio ignoto nella vita di Gerolamo Miolo.* In: B.S.H.V., 25 (1908), pp. 41-56.

1909

2. *Le lettere del Governatore delle Valli Sebastiano Grazioli di Castrocaro.* In: B.S.H.V., 26 (1909), pp. 15-38; B.S.H.V., 28 (1911), pp. 17-49.

1912

3. *Comunità eretiche e Chiese cattoliche nelle Valli Valdesi secondo le Relazioni delle Visite Pastorali del Peruzzi e del Broglia (sec. XVI).* In: B.S.H.V., 30 (1912), pp. 61-73.
4. *I Valdesi ed il Parlamento Francese di Torino (1539-1559).* Pinerolo, Tipografia Sociale, 1912, p. 36, cm. 26.
5. *La Società e la Chiesa in Piemonte nel secolo XVI, considerate in se stesse e nei loro rapporti con la Riforma.* Pinerolo, presso l'Autore, 1912, p. 61. cm. 18. Cenno bibliografico in: B.S.H.V., 30 (1912), p. 76, a firma (L'A.).
6. *Un manoscritto ignoto del "Torrismondo" di T. Tasso.* In: G.S.L.I., LX (1912), pp. 128-145.

1913

7. *Le ambascerie dei Cantoni e dei Principi Protestanti di Svizzera e Germania al re di Francia in favore dei Valdesi durante il periodo della dominazione francese in Piemonte* (1535-1559): *contributo ad una Storia diplomatica dei Valdesi del Piemonte.* In: B.S.B.S., XVIII, 5-6 (1913), pp. 80-141. Documenti in: B.S.B.S., XIX, 1-3 (1914), pp. 26-38.
8. *Storia della Riforma Protestante a Cuneo nel sec. XVI.* Pinerolo, Tipografia Sociale, 1913, p. 80, cm. 24.

1914

9. *Antonio Caracciolo, vescovo di Troyes. La vita.* In: Bilyc, III, 10 (1914), pp. 222-237. *Le opere.* In: Bilyc., IV, 1 (1915), pp. 48-51; 2, pp. 111-114; 7, pp. 41-55.
10. *Un capitolo della "Monarchia di Spagna" di Fra Tommaso Campanella secondo due precedenti redazioni.* In: Ath., II, 3, (1914), pp. 249-291.
11. *Un documento sul secondo tentativo di rimpatrio dei Valdesi.* In: B.S.H.V., 33 (1914), pp. 65-71.

1915

12. *Valdesi ed Ugonotti a Pinerolo sul principio del 1595.* In: B.S.H.V., 34 (1915), pp. 73-78.
13. *Una breve polemica tra il Riformatore Celso Martinengo e Fra Angelo Castiglioni da Genova (sec. XVI).* In: B.S.H.V., 35 (1915), pp. 77-89.

1916

14. *Margherita di Foix ed i Valdesi di Paesana.* In: Ath., IV, 1 (1916), pp. 46-91.

1919

15. *Valdesi prigioni a Carmagnola (1686-1687).* In: B.S.H.V., 40 (1919), pp. 20-49.

1920

16. *Gli antitrinitari piemontesi. Giovan Paolo Alciati.* In: B.S.B.S., XXII, 1-3 (1920), pp. 3-62. *Documenti* in: B.S.B.S., XXIII, 1-3 (1921), pp. 36-64.
17. *Valdesi cattolizzati a Carmagnola (1689-1690).* In: B.S.H.V., 41 (1920), pp. 23-39.
18. *Mercati e fiere a Luserna nel sec. XVI.* In: B.S.H.V., 42 (1920). pp. 50-52.

1922

19. *Il vestiario ed il mobiliario di Margherita di Valois, duchessa di Savoia.* In: B.S.B.S., XXIV, 1-2 (1922), pp. 11-24.
20. *Notizie intorno al secondo tentativo di rimpatrio dei Valdesi del Piemonte (a. 1688).* In: R.S.S., II, 3 (1922), pp. 306-350.
21. *Un tentativo di eretici contro il castello di Verzuolo nell'anno 1623.* In: B.S.H.V., 44 (1922), pp. 42-70.

1923

22. *Le Memorie di Bartolomeo Salvagiot.* In: B.S.H.V., 45 (1923), pp. 51-70.

1924

23. *Valdesi a Torino sulla fine del secolo XVII (1686-1690).* In: B.S.B.S., XXVI, 3-4 (1924), pp. 186-221.

1927

24. *Un'"Istruzione Militare" inedita del grande condottiero valdese Giosuè Gianavello.* In: B.S.H.V., 49 (1927), pp. 36-55.
25. *La tolleranza religiosa in Piemonte al tempo di Vittorio Amedeo II.* In: B.S.H.V., 50 (1927), pp. 99-131.

1928

26. *Il Piemonte Riformato e la politica di E. Filiberto nel 1565.* In: Biblioteca della Società Storica Subalpina di Torino, CVIII, 1928, pp. 394-453.
27. *L'Inquisizione a Chieri e a Carignano nell'anno 1567.* In: B.S.H.V., 51 (1928), pp. 88-114.

1929

28. *La lotta contro la Riforma in Piemonte al tempo di Emanuele Filiberto, studiata nelle relazioni diplomatiche tra la Corte Sabauda e la Santa Sede (1559-1580).* In: B.S.H.V., 53 (1929), pp. 5-88. *Documenti* in: B.S.H.V., 55 (1930), pp. 5-108.

1930

29. *La Riforma Protestante nelle terre dell'Abbazia de' SS. Vittore e Costanzo.* In: B.S.B.S., XXXII, 3-4 (1930), pp. 401-446; 5-6 (1930), pp. 497-504; XXXIII, 1-2 (1931), pp. 69-76.

1931

30. *La missione segreta del medico losannese Giov. Antonio Guerino ai Valdesi del Piemonte ed un abbozzo di trattato di pace fra Duca e Valdesi, nel giugno del 1655.* In: B.S.H.V., 57 (1931), pp. 54-97.

1932

31. *Da Lucca a Ginevra. Studi sulla emigrazione religiosa lucchese a Ginevra nel secolo XVI.* In: R.S.I., XLIX, 2 (1932), pp. 149-168; 3 (1932), pp. 281-303; 4 (1932), pp. 451-479; L, 1 (1933), pp. 30-63; 2 (1933), pp. 211-261; 3 (1933), pp. 422-459; LI, 4 (1934), pp. 469-503; LII, 3-4 (1935), pp 253-315.
32. *Un'ardita proposta ginevrina ai Valdesi del Piemonte nell'anno 1692.* In: B.S.B.S., XXXIV, 5-6 (1932), pp. 403-422.

1933

33. *Turco Balbani e le sue «Lettere Consolatorie».* In: B.S.H.V., 59 (1933), pp. 5-40.

1934

34. *La colonia messinese di Ginevra e il suo poeta Giulio Cesare Paschali.* In: B.S.H.V., 62 (1934), pp. 118-134; 63 (1935), pp. 36-64; 64 (1935), pp. 7-35; 65 (1936), pp. 38-73; 66 (1936), pp. 21-54.

1935

35. *Il confinamento dei Valdesi cattolizzati nelle terre vercellesi (1687-1689).* In: B.S.P.N., XXIX, 1-2 (1935), pp. 117-170; 3 (1935), pp. 208-280.
36. *La Riforma a Villafalletto.* In: B.S.H.V., 63 (1935), pp. 89-91.

1937

37. *Notizie e documenti sulla colonia protestante di Torino nella prima metà del sec. XVIII.* In: B.S.S.V., 67 (1937), pp. 11-62.

38. *Le Valli Valdesi negli anni del martirio e della gloria.* Parte I: *Le valli durante i prodromi della persecuzione generale (ott. 1685-apr. 1686).* In: B.S.S.V., 68 (1937), pp. 5-48; 69 (1938), pp. 37-57; 71 (1939), pp. 33-58; 74 (1940), pp. 24-42; 83 (1945), pp. 1-12; 85 (1946), pp. 1-19; 87 (1947), pp. 13-28; 90 (1949), pp. 17-37; 91 (1950), pp. 30-45; 92 (1951), pp. 1-23; 94 (1953), pp. 1-34; 95 (1954), pp. 1-28; 96 (1954), pp. 1-22; 97 (1955), pp. 1-23; 99 (1956), pp. 3-40.
Indice: Le Valli Valdesi dalla revoca dell'editto di Nantes (ott. 1685) all'editto ducale del 31 genn. 1686, (68). L'editto del 31 genn. 1686 e le sue prime ripercussioni alle Valli, (69). Le deputazioni valdesi alla Corte e la concessione della proroga, (71). Le Valli durante la proroga, (74). Dalla scadenza della proroga alla venuta degli ambasciatori svizzeri, (83). Le istanze delle nazioni protestanti a favore dei Valdesi, (85). Il viaggio dell'ambasceria svizzera, (87). Le prime negoziazioni con la Corte, (90). Le prime ripercussioni dell'ambasceria svizzera nelle terre transalpine (91). I primi contatti degli ambasciatori svizzeri con i Valdesi, (92). L'ostacolo improvviso, (94). L'Editto del 9 aprile 1686, (95). La pubblicazione dell'editto e le prime ripercussioni, (96). Gli ultimi giorni della tregua, (97). La revoca dell'Editto di Nantes nelle terre francesi di Val Perosa, (99).
39. *I forti al bivio.* In: Luce, 6 (1937), pp. 2-3.
40. *Il rifugio calabrese a Ginevra nel sec. XVI.* In: Luce, 23 (1937), pp. 1-2.
41. *Una vecchia Bibbia pragelatese.* In: Luce, 42 (1937), p. 2.
42. *Casadei A. Donne della Riforma: Isabella Bresegna.* Roma, 1937. Estr. da *Religio,* XIII, I, p. 63. In: B.S.S.V., 67 (1937), pp. 123-126.

1938

43. *Un documento intorno al processo di Bartolomeo Fonzio (1558-1562).* In: B.S.S.V., 69 (1938), pp. 68-72.
44. *XVII Febbraio 1686.* In: Luce, 6 (1938), pp. 2-3.
45. *Les temples de la Turina et de la Combina.* In: Echo, 31-32 (1938), p. 2.
46. *Studi Valdesiani.* In: B.S.S.V., 69 (1938), pp. 72-77.

1939

47. *I Valdesi in esilio. I caduti della Balsiglia.* In: *Nel V° Cinquantenario del Glorioso Rimpatrio dei Valdesi (1689-1939).* Torre Pellice, Società di Studi Valdesi, 1939, p. 6; pp. 30-31.
48. *L'inseguimento dei prodi di Arnaud nel Fossigni, nella Tarantasia e nella Moriana.* In: B.S.S.V., 72 (1939), pp. 82-99, tav.
49. *Il Marchese Antonio di Feuquières e le sue campagne militari contro i Valdesi.* In: B.S.S.V., 72 (1939), pp. 135-178, tav.
50. *Lo sbarco dei prodi di Arnaud e la difesa del Chiablese.* In: B.S.S.V., 72 (1939), pp. 61-81, tav.
51. *Lo sbarramento militare di Val Susa e la vittoria di Salabertano.* In: B.S.S.V., 72 (1939), pp. 100-118.
52. *Sublime devozione al proprio Sovrano.* In: Luce, 7 (1939), p. 2.
53. *Lemmi F., La Riforma in Italia e i Riformatori Italiani all'estero nel*

sec. XVI. (Collez. di « Documenti di Storia e di Pensiero Politico » dir. da G. Volpe). Milano, Istituto per gli studi di Politica Internazionale, 1939, in 16°, p. 179. In: B.S.S.V., 71 (1939), pp. 84-85.

1940

54. *Cappellani cattolici nelle milizie Valdesi (1792-1793)*. In: B.S.S.V., 73 (1940), pp. 51-56, tav.
55. *Una lettera del cap. Paolo Pellenc*. In: B.S.S.V., 74 (1940), pp. 63-64.
56. *G. Gianavello e gli esuli valdesi*. In: Luce, 7 (1940), p. 1.
57. *Baridon S., Notizia sul carteggio inedito fra Antonio Ranieri e Marc-Monnier*. Ediz. L'Impronta, Torino 1939, 8°, p. 18. In: B.S.S.V., 73 (1940), p. 67.
58. *Calandra F., Appunti sullo sviluppo spirituale della giovinezza di Calvino*. In: R.S.I., s. V, vol. IV, 2 (1939), pp. 175-225. In: B.S.S.V., 73 (1940), pp. 66-67.
59. *Jahier R., Valli nostre*. Arti Grafiche L'Alpina, Torre Pellice 1940. In: B.S.S.V., 73 (1940), p. 70.
60. *Piacentini M., « Valdesi » e « Ugonotti »*. Voci estratte da « Nuovo Digesto Italiano » dir. dal Sen. Mariano D'Amelio, Torino, U.T.E.T., 1939. In: B.S.S.V., 73 (1940), p. 68.
61. *Pontieri E., La Riforma in Italia*. Napoli, Stab. Tip. Edit., 1939, 8°, p. 83. In: B.S.S.V., 73 (1940), pp. 64-65.
62. *Valente U., Un programma fattivo del Re Carlo Emanuele III nel Pinerolese*. In: *Rassegna storica del Risorgimento*, XXVI, 5 (1939), pp. 611-613. In: B.S.S.V., 73 (1940), p. 69.
63. *Caponetto S., Il beneficio di Gesù Cristo e Don Benedetto da Mantova*. In: *Gioventù Cristiana*, XIII, 1940, p. 7. In: B.S.S.V., 74 (1940), pp. 67-68.
64. *Casadei A., Lisia Fileno e Camillo Renato*. Estr. da *Religio*, XV, (1939), p. 86. In: B.S.S.V., 74 (1940), pp. 68-69.
65. *Croce B., « Il Beneficio di Cristo »*. In: *La Critica*, XXXVIII, 2 (1940), pp. 115-125. In: B.S.S.V., 74 (1940), pp. 66-67.
66. *Fresia C., Prodromi dell'asse Roma-Berlino. Il tedesco Federico Leutrum e l'assedio di Cuneo nel 1744*. Estr. da: *La Provincia di Cuneo nella luce della sua virtù guerriera*, presentato dal P.N.F. al Fondatore dell'Impero il 29 maggio 1939. *Id. Barôn Litrôn (Federico Leutrum) - Dalla storia alla Leggenda*. Istit. Graf. Bertello, Borgo San Dalmazzo 1940, in 24°, p. 94. In: B.S.S.V., 74 (1940), pp. 69-72.
67. *Habicht H. e Fuhrmann A., Chiesa Evangelica di Lingua Italiana, Zurigo 1890-1940. 1° Cinquantenario*. Zurigo 1940, 16°, p. 18. In: B.S.S.V., 74 (1940), pp. 74-75.

1941

68. *Un rullo di tamburo, un panico generale ed un'inchiesta governativa in Val Luserna nell'anno 1830*. In: B.S.S.V., 75 (1941), pp. 1-24.
69. *Il figlio di Giosuè Gianavello. Leggenda e storia*. In: B.S.S.V., 76 (1941), pp. 3-9.
70. *Lettere di esuli valdesi alla vigilia del « Glorioso Rimpatrio »*. In: B.S.S.V., 76 (1941), pp. 33-44.

71. *Il « Battaglione Sacro » valdese.* In: Luce, 7 (1941), pp. 1-2.
72. *I Valdesi sotto la reggenza del Conte Guglielmo di Fürstenberg.* In: Eco, 7 (1941), pp. 1-2.
73. *Per la festa del XV Agosto in Val Perosa.* In: Eco, 32 (1941), pp. 3-4.
74. *De Marchi G., Il Vescovo di Pinerolo Mons. Charvaz ed il Pastore Valdese Alessio Muston.* In: *Eco del Chisone,* 38 (1940). In: B.S.S.V., 75 (1941), pp. 73-74.
75. *De Marchi G., Notizie sulla vita ecclesiastica nel Vescovato di Torino alla fine del trecento.* In: B.S.B.S., XLII, 3-4 (1941), pp. 225-240. *Id. I Gesuiti fra i Valdesi.* In: *Eco del Chisone,* 18 (1941). *Id. La Valle di Luserna nel 1699.* In: *Eco del Chisone,* 23 (1941). In: B.S.S.V., 76 (1941), pp. 44-46.

1942

76. *L'assedio della Balsiglia secondo lettere inedite di Missionari francesi.* In: B.S.S.V., 77 (1942), pp. 30-41.
77. *Curiosità letterarie e musicali: « Il Valdese » di Ippolito Valetta.* In: B.S.S.V., 78 (1942), pp. 13-24.
78. *I Malan del Sud Africa.* In: Luce, 6 (1942), p. 2.
79. *Una umile eroina valdese: Margherita Paschetto.* In: Luce, 6 (1942), p. 1.
80. *Baridon S., Marc-Monnier e l'Italia.* G. B. Paravia, 1942, 8°, p. 301. (Pubbl. della Facoltà di Magistero della R. Università di Torino. s. 1, vol. XII). In: B.S.S.V., 78 (1942), pp. 36-37.

1943

81. *Un'inchiesta religiosa in Val Susa nel 1575.* In: B.S.S.V., 79 (1943), pp. 44-47.
82. *Medici e Chirurghi nell'epopea del Rimpatrio dei Valdesi.* In: B.S.S.V., 80 (1943), pp. 22-49.
83. *Un tentativo di ecumenismo cristiano e il ministro valdese Antonio Legero.* In: Luce, 7 (1943), pp. 1-2.

1944

84. *La prigionia dei Valdesi. Dal carcere di Luserna al tragico bivio (1686-1687).* Torre Pellice 1944 (Soc. St. Vald., 17 febbraio 1944). p. 15.

1948

85. *Spie savoiarde in terra bernese (1688).* In: R.S.S., XXVIII, 4 (1948), pp. 479-496.
86. *La compilazione dell'Editto di Emancipazione.* In: Eco, 7 (1948), p. 3.
87. *Nel gran corteo (27 febbraio 1848).* In: Luce, 3 (1948), p. 2.
88. *Margherita di Foix e i Valdesi di Paesana (1509-1514).* [firmato A. P.]. In: Eco, 10 (1948), p. 2.

1950

89. *La Riforma nei domini sabaudi delle Alpi Marittime Occidentali.* In: B.S.B.S, XLVIII (1950), pp. 5-52; XLIX (1951), pp. 62-91; L (1952), pp. 53-96; LI (1953), pp. 75-121; LVII, 1-2 (1959), pp. 51-82; 3-4 (1959). pp. 360-392; LIX, 1-3 (1961), pp. 5-58; LX, 3-4 (1962), pp. 355-432; LXII, 1-2 (1964), pp. 47-80; 3-4 (1964), pp. 229-314.

1952

90. *L'espatrio dei Valdesi in terra svizzera.* (« Beihefte der Schweizerischen Zeitschrift für Geschichte », 8). Zürich, Leeman, 1952, p. 229, cm. 23.
Indice: I. L'espatrio degli « Invincibili », p. 5; II. Le negoziazioni fra il duca ed i Cantoni, p. 33; III. I preparativi della partenza, p. 65; IV. La marcia delle brigate valdesi, p. 94; V. La deputazione dei Cantoni Evangelici alla Corte Sabauda, p. 154; VI. L'opera umanitaria dei Cantoni, p. 207.

1953

91. *Dalla Riforma all'Emancipazione.* In: *L'Evangelo a Torino dall'epoca della riforma alla dedicazione del Tempio. Centenario dell'inaugurazione del Tempio di Torino.* Torino 1953, pp. 1-52.

1954

92. *Episodi di intolleranza in Val Perosa.* In: Eco, 3 (1954), p. 2.

1956

93. *Mellano M. F., La Controriforma nella Diocesi di Mondovì (1560-1602).* Torino, Impronta, 1955, p. 331. In: B.S.S.V., 99 (1956), pp. 115-122.

1957

94. *I Valdesi di Val Perosa.* Torre Pellice 1957 (Soc. St. Vald., 17 febbraio 1957), p. 23.
95. *Le Valli Valdesi negli anni del martirio e della gloria.* Parte II: *Le Valli durante la guerra di sterminio franco-sabauda (1686).* In: B.S.S.V., 101 (1957), pp. 3-39; 103 (1958), pp. 3-35; 105 (1959), pp. 3-32; 106 (1959), pp. 3-30; 107 (1960), pp. 3-26; 109 (1961), pp. 3-34; 112 (1962), pp. 3-34; 113 (1963), pp. 3-26; 115 (1964), pp. 47-71; 116 (1964), pp. 43-70; 117 (1965), pp. 97-133; 118 (1965), pp. 25-77; 121 (1967), pp. 41-92. Pubbl. postume: 122 (1967), pp. 15-46; 123 (1968), pp. 19-44; 124 (1968), pp. 25-55.
Indice: L'invito del re di Francia al duca Vittorio Amedeo II, perché estirpi l'eresia dalle Valli Valdesi. Le tergiversazioni del duca, (101). La preparazione bellica e logistica delle truppe ducali, (103). Le Istruzioni Militari di Giosuè Gianavello, (105). I tre periodi della guerra, (106). Le tre giornate di guerra (23-25 aprile), (107). Parziali sottomissioni in Val Luserna. Le truppe in Val

Perosa e la sottomissione della Valle di San Martino, (109). Ripresa delle ostilità nella Valle di San Martino, (112). I prodromi del nuovo assalto generale, (113). In attesa della resa totale, (115). La chiusura della frontiera. Il ripiegamento delle truppe ed il rastrellamento generale, (116). Il bilancio complessivo della guerra, (117). Vicende dei Valdesi nelle prigioni piemontesi, (118). La sorte dei cattolizzati delle Valli, (121). La sorte dei fanciulli dispersi (122). Le ripercussioni della crociata antivaldese presso le Corti Italiane, (123). Le ripercussioni in Europa, (124).

96. *Il mistero della fuga di Enrico Arnaud.* In: Eco, 7 (1957), p. 2.
97. *Come fu risparmiato il tempio di Prali.* In: Eco, 32 (1957), pp. 1-3 .
98. *Recenti studi sull'eresia medioevale.* In: B.S.B.S., LV, 1 (1957), pp. 157-163.
99. *Gaeta F., Documenti da Codici Vaticani per la storia della Riforma in Venezia.* Appunti e documenti. In: *Annuario dell'Istituto Storico Italiano per l'età moderna e contemporanea,* VII (1955), p. 53. In: B.S.S.V., 101 (1957), pp. 84-85.

1958

100. *La fede che vince - Galeazzo Caracciolo, marchese di Vico.* Torre Pellice 1958. (Soc. St. Vald., 17 febbraio 1958), p. 24.
101. *La dispersion des églises protestantes du Comté de Barcellonette au XVI siècle.* In: B.S.H.P.F., CIV. 3 (1958), pp. 141-178.
102. *Dalla Balsiglia a Ginevra. Un viaggio misterioso in pieno inverno.* In: Eco, 5 (1958), p. 1.
103. *Due storiche traversate del Colle Giuliano.* In: Eco, 6 (1958), p. 2.
104. *I Valdesi alla riconquista della patria.* In: Eco, 7 (1958), p. 3.
105. *La campana del Tempio di Serre.* In: Eco, 22 (1958), p. 3.
106. *La campana del Tempio di San Giovanni.* In: Eco, 24 (1958), p. 3.
107. *Caponetto S., Bartolomeo Spadafora e la Riforma Protestante in Sicilia nel sec. XVI.* (Origini e caratteri della Riforma in Sicilia). In: *Rinascimento,* VII, 2 (1956), pp. 219-341. In: B.S.S.V., 103 (1958), pp. 85-86.
108. *Firpo L., Gli scritti di Francesco Pucci.* Estr. da: *Memorie della Accademia delle Scienze di Torino,* s. III, t. 4, pt. II (1957), p. 174. In: B.S.S.V., 103 (1958), pp. 87-88.
109. *Fornaseri G., Le lettere di Renato di Challant, governatore della Valle d'Aosta, a Carlo II ed a Emanuele Filiberto.* (Edite a cura di G. F.). (« Miscellanea di Storia Italiana », s. IV, vol. II, pt. III). Torino, Deputazione Subalpina di Storia Patria, 1957, pp. XLVI, 153. In: B.S.S.V., 103 (1958), pp. 88-89.

1959

110. *La colonia protestante a Ginevra nel secolo XVI.* In: *Ginevra e l'Italia.* (« Biblioteca Storica Sansoni », ns. XXXVI), Firenze, Sansoni, 1959, pp. 66-133.
111. *Postille a: La Controriforma nella Arcidiocesi di Torino di Grosso-Mellano.* In: B.S.S.V., 105 (1959), pp. 83-98.

1960

112. *Il Marchesato di Saluzzo e la Riforma Protestante durante il periodo della*

dominazione francese (1548-1588). (« Biblioteca Storica Sansoni » ns. XXXVI), Firenze, Sansoni, 1960, p. XV, 658, cm. 24.
Indice: Prefazione. Introduzione. Gli ultimi marchesi di Saluzzo. Il Marchesato passa alla Francia, p. 1; I. Il Marchesato di Saluzzo nei suoi rapporti generali con la Riforma, p. 11; II. Le condizioni morali e religiose del Marchesato, p. 41; III. La Riforma nel Marchesato, dalle origini al trattato di Castel Cambresis (1559), p. 81; IV. Le principali correnti della Riforma protestante nel Marchesato, p. 121; V. La Riforma nel Marchesato dal trattato di Castel Cambresis alla pace di Amboise (1559-1563), p. 177; VI. La Riforma nel Marchesato di Saluzzo durante l'intervallo tra la prima e la seconda guerra civile (1563-1567), p. 215; VII. La Riforma nel Marchesato, dalla seconda guerra civile al trattato di San Germano (1567-1570), p. 251; VIII. La Riforma protestante nel Marchesato dalla pace di San Germano (1570) all'editto della Roccella (1573), p. 297; IX. La Riforma protestante nel Marchesato di Saluzzo dalla pace della Roccella (1573) alla pace di Beaulieu (1576), p. 341; X. La Riforma nel Marchesato dalla pace di Beaulieu (1576) alla rivolta del maresciallo Ruggero di Bellegarde (1579), p. 385; XI. Il Marchesato durante la rivolta del maresciallo di Bellegarde (gennaio-luglio 1579), p. 427; XII. Il Marchesato e la Riforma protestante durante il governo del maresciallo di Bellegarde (luglio-dicembre 1579), p. 463; XIII. La Riforma nel Marchesato dalla morte del maresciallo di Bellegarde alla pace di Fleix (1579-1580), p. 495; XIV. La Riforma nel Marchesato dalla pace di Fleix alla fine dell'anno 1582, p. 535; XV. La Riforma nel Marchesato durante gli ultimi anni della dominazione francese (1584-1588), p. 563; Conclusione, p. 605.

1961

113. *Cenni storici sulla fondazione degli Istituti Ospedalieri Valdesi nell'età risorgimentale (1822-1871).* (Atti del II Congresso Italiano di Storia Ospitaliera), Torino, giugno 1961, pp. 199-210.
114. *Fonti e documenti per la storia della campagna militare contro i Valdesi negli anni 1560-1561.* In: B.S.S.V., 110 (1961), pp. 51-125.
115. *Nunziature di Savoia. I. (15 ottobre 1560 - 29 giugno 1573),* a cura di Fausto Fonzi. Fonti per la storia d'Italia, XLIV, Roma, Istituto Storico Italiano per l'età moderna e contemporanea, 1960, p. XXVIII + 517. In: B.S.S.V., 109 (1961), pp. 80-82. [Firmato: P.].

1962

116. *L'Ammiraglia di Coligny-Giacomina di Montbel, contessa d'Entremont (1541-1599).* (« Miscellanea di Storia Italiana », s. IV, vol. VI). Torino, Deputazione Subalpina di Storia Patria, 1962, p. 625, tav. 9, cm. 25.
Indice: Prefazione, p. 7; I. Giovinezza e famiglia di Giacomina, p. 13; II. I matrimoni di Giacomina, p. 33; III. Un anno di felice vita coniugale, p. 85; IV. Felicità infranta. Cade un eroe e sorge un'eroina, p. 117; V. Il ritorno fra i monti della Savoia, p. 139; VI. Dai castelli della Savoia alla Torre di Nizza, p. 151; VII. Le intercessioni dei principi protestanti, p. 179; VIII. Il dramma doloroso di una coscienza. p. 213; IX. La prigionia nel castello

di Torino, p. 235; X. Il tramonto di un'effimera libertà, p. 267; XI. Nuova reclusione nel castello di Nizza, p. 283; XII. Vane giustificazioni ed implorazioni, p. 301; XIII. Tra delusioni e speranze, p. 317; XIV. Il prezzo esoso della libertà, p. 335; XV. Sulla via del ritorno, p. 361; XVI. L'ombra della colpa, p. 385; XVII. Le amarezze di un effimero trionfo, p. 411; XVIII. « Tutta Navarrista » durante la guerra di Savoia, p. 445; XIX. L'accusa di sortilegio, p. 469; XX. Un difficile problema, p. 485; XXI. Il conflitto giurisdizionale fra Roma e Torino, p. 509; XXII. Il verdetto assolutorio e il triste tramonto dell'ammiraglia nel castello di Ivrea, p. 537; XXIII. Le figlie dell'ammiraglia, p. 565.

117. *Documenti del 1560-61.* In: B.S.S.V., 112 (1962), pp.72-74.
118. *Le deficienze delle Lettere Patenti del 17 Febbraio 1848.* In: Eco-Luce, 7 (1962), p. 4.
119. *Una Pastorale episcopale contro la Società Biblica di Londra.* In: Eco-Luce, 19 (1962), p. 5.
120. *Daviso di Charvensod M. C., I pedaggi delle Alpi Occidentali nel Medioevo.* Torino, Deputazione Subalpina di Storia Patria, 1961, p. 462 + indice, (« Miscellanea di Storia Italiana » s. IV, vol. V). In: B.S.S.V., 112 (1962), pp. 82-83.

1963

121. *L'anello dell'ambasciatore di Francia e l'istituzione di doti per le giovani valdesi cattolizzate (1663-1664).* In: B.S.S.V., 113 (1963), pp. 95-108.
122. *I Valdesi del Piemonte e i viaggi del maggiore De Tillier in terra Vallese (1688-1689).* (« Bibliothèque valdôtaine publiée par l'Administration régionale de la Vallée d'Aoste », n. 4), Aosta 1963, p. 24, cm. 21.
123. *Correspondence de Théodore de Bèze,* recueillie par Hippolyte Aubert, publiée par Fernand Aubert et Henri Meylan, t. I (1539-1555), Genève, Droz, 1960, (« Travaux d'Humanisme et Renaissance », XL), p. 225.
Correspondence de Théodore de Bèze, recueillie par Hippolyte Aubert, publiée par F. Aubert, H. Meylan et A. Dufour, t. II, Genève, Droz, 1963, (« Travaux d'Humanisme et Renaissance », XLIX), p. 284. In: B.S.S.V., 113 (1963), pp. 113-115.

1964

124. *Un'omonimia che può spiegare un mistero.* In: B.S.S.V., 115 (1964), pp. 75-76.
125. *I riformati di Poirino.* In: B.S.S.V., 116 (1964), pp. 91-95.
126. *Borelli R., L'attività pastorale e riformatrice del Cardinale Marc-Antonio Bobba, Vescovo di Aosta.* Aosta 1963, (Quarantième Bulletin de la Société Académique Religieuse et Scientifique du Duché d'Aoste, pp. 5-95).In: B.S.S.V., 115 (1964), pp. 83-84.

1965

127. *La prigionia dei ministri valdesi (1689-1690).* (« Quaderni di storia valdese » n. 1), Torre Pellice, Soc. St. Vald., 1965, p. 192, cm. 24, in lito.

Indice: I. Dal carcere di Luserna alla Cittadella di Torino, p. 1; II. La prigionia dei ministri nel Castello di Nizza, p. 20; III. La prigionia dei ministri nel forte di Miolans, p. 41; IV. La prigionia dei ministri nel forte di Varrua, p. 110; V. Le intercessioni delle Nazioni Protestanti per la libertà dei ministri, p. 130.

128. *Le Valli Valdesi negli anni del martirio e della gloria.* Parte III: *Le Valli durante la prigionia dei Valdesi (a. 1686).* Torre Pellice, Soc. St. Vald., 1965, p. 347, cm. 24, in lito.
Nota: sono segnalati i due paragrafi più significativi di ogni capitolo.
Indice: I. Necessità del ripopolamento. L'editto di confisca, p. 1; II. Progetti ed istruzioni per la vendita dei beni confiscati. Gli strumenti, i capitoli e le modalità della vendita, p. 60; III. La vendita e l'alienazione dei beni valdesi. La destinazione dei fondi ricavati dalle confische, p. 109; IV. La dislocazione delle truppe a protezione delle Valli. I nuovi abitatori affluiscono nelle Valli, p. 173; V. La creazione dei Corpi e dei Consigli di Comunità. I primi nuclei degli « Invincibili », p. 216; VI. La Patente di restaurazione del culto cattolico nelle Valli. Il duca aspira al giuspatronato sulle chiese delle Valli, p. 264; VII. Lo stato delle Valli al principio di settembre. Le Valli valdesi alla fine del primo anno di ripopolamento, p. 303.

129. *Documenti sui Valdesi cattolizzati confinati nelle terre vercellesi (1687).* In: B.S.S.V., 117 (1965), pp. 135-146.

130. *Una famiglia di riformati cuneesi: i Mogliacca.* In: *Studi di Letteratura, Storia e Filosofia in onore di Bruno Revel.* Firenze, Olschki, 1965, pp. 423-445.

131. *Il discorso « napoleonico » di un Pastore valdese* In: Eco-Luce, 7 (1965), p. 3.

1966

132. *Le Valli Valdesi negli anni del martirio e della gloria.* Parte IV: *Le Valli durante l'esilio dei Valdesi (1687-1689).* Torre Pellice, Soc. St. Vald., 1966, p. 396, cm. 24, in lito.
Nota: sono segnalati i due paragrafi più significativi di ogni capitolo.
Indice: I. L'editto del 3 gennaio 1687. Il «Memoriale» del Morozzo del 2 febbraio. 1687, p. 3; II. Le Valli nella prima decade di febbraio 1687. I detenuti delle carceri di Luserna e la partenza degli esiliati, p. 38; III. Le Valli nella prima metà di maggio (1687). Le Valli dopo il primo tentativo di rimpatrio (luglio 1687), p. 79; IV. La visita del Padre Valfré alle istituende parrocchie delle Valli. Il duca e i « Delegati » inquisiscono sulle condizioni della popolazione delle Valli, p. 120; V. Inchieste ed Ordinanze del Morozzo per il buon assetto delle Valli. Provvidenze a sollievo della grande miseria delle Valli, p. 164; VI. Ripresa delle trattative con Roma per la concessione del Patronato. Verso il fallimento delle trattative, p. 209; VII. Gli avvenimenti nelle Valli durante i mesi di marzo e di aprile. Le provvidenze del Morozzo alla vigilia della partenza dalle Valli, p. 239; VIII. L'allarme nelle Valli per il secondo tentativo di rimpatrio dei Valdesi. La situazione nelle Valli durante il mese di agosto (1688), p. 279; IX. Fermenti di malcontento, abusi, scandali e provvedimenti repressivi. Le Valli nel mese di aprile e di maggio (1689), p. 314; X. Nuova inchiesta sui cattolizzati abitanti nelle Valli e sui

rifugiati in terra regia. Le Valli sotto l'incubo di una imminente irruzione di esuli valdesi, p. 355.

133. *L'apostasia di un canonico casalese.* In: B.S.S.V., 119 (1966), pp. 61-63.

134. *I Valdesi nei Grigioni ed i loro tentativi di rimpatrio attraverso lo Stato di Milano e la terra biellese.* In: B.S.B.S., LXIV, 1-2 (1966), pp. 5-117. Pubbl. postuma in: B.S.B.S., LXVII, (1969), pp. 407-482.

1967

135. *La Riforma in Val Perosa secondo l'epistolario del governatore Pietro Turta (1575-1591).* (« Quaderni di storia valdese » n. 2), Torre Pellice, Soc. St. Vald., 1967, pp. 1-42, cm. 24, in lito.

136. *Il rimpatrio dei Valdesi e la richiesta delle decime ecclesiastiche (1689-1690).* (« Quaderni di storia valdese » n. 2), Torre Pellice, 1967, pp. 43-130, cm. 24, in lito.

137. *Le Valli Valdesi negli anni del martirio e della gloria.* Parte V: *Le Valli durante la guerra di rimpatrio dei Valdesi.* 2 voll.
vol. I. *Dalla conquista del colle del Pis al ritiro sul castello della Balsiglia (5 Sett. - 13 Nov. 1689).* Torre Pellice, Soc. St. Vald., 1967, p. 454 + IV, cm. 24, in lito.
vol. II. *Dal ritiro sul castello della Balsiglia alla riconciliazione con il duca di Savoia (15 Nov. 1689 - 4 Giugno 1690).* Torre Pellice, Soc. St. Vald., 1968, pp. 455-970 + VI, cm. 24, in lito. Pubbl. postuma.
Nota: viene indicato il periodo storico, cui si riferiscono i singoli capitoli. Indice del I vol. Introduzione, p. 1; I. Dal 5 al 7 sett. 1689, p. 66; II. Dall'8 al 13 sett. 1689, p. 129; III. Dal 14 al 19 sett. 1689, p. 177; IV. Dal 20 al 30 sett. 1689, p. 223; V. Dal 1 al 15 ott. 1689, p. 277; VI. Dal 16 al 31 ott. 1689, p. 339; VII. Dal 13 al 15 nov. 1689, p. 391.
Vol. II: VIII. Dal 18 al 30 nov. 1689, p. 455; IX. Dal 1 al 31 dic. 1689, p. 512; X. Dall'8 al 29 genn. 1690, p. 589; XI. Dal 3 al 25 febb. 1690, p. 630; XII. Dal 1 al 31 marzo 1690, p. 674; XIII. Dal 1 al 30 apr. 1690, p. 708; XIV. Dal 1 al 10 maggio 1690, p. 780; XV. Dal 10 al 25 maggio 1690, p. 831; XVI. Dal 25 maggio al 4 giugno 1690, p. 908; Conclusione, p. 957.

138. *Una viva presentazione del movimento valdese.* In: Eco-Luce, 31-32 (1967), p. 4.

1968
(Pubblicazione postuma)

139. *Un caso di « tromperie » del Marchese di Pianezza, confessato da lui stesso.* In: B.S.S.V., 123 (1968), pp. 55-66.

SUMMARY OF THE ARTICLES

« LA FIGURA E L'OPERA DI G. RIBETTI » - G. RIBETTI AND HIS WORK di P. E. Fornaciari.

In this article, P. E. Fornaciari traces the steps of the protestant evangelical movement in Italy, using as example Livorno. In Livorno, like in other ports, there were several confessions. G. Ribetti worked as a Waldensian minister in Livorno since 1859. His work of evangelization has a representative character of what was to happen in the rest of Italy: political and religious disputes, anti-Waldensian attacks, the founding of evangelical schools and the conversion of many families.

« UNA LETTERA DI CARLOTTA PEYROT » - A LETTER FROM CARLOTTA PEYROT di Giorgio Peyrot.

This article offers the reader a glimpse into the important activity of a woman who is known in the Waldensian milieu for having been the wife of minister Pierre Geymet, moderator of the Waldensian Church and member of the provisionary government of Piemont during the French domination. Carlotta Peyrot founded the Waldensian hospital of Torre Pellice in a period when Waldensians suffered discrimination. The letter trows light upon aspects of personal life within the Waldensian society in the first decades of the nineteenth century.

« UN'INEDITA POESIA SUI VALDESI » - AN UNPUBLISHED POEM ON THE WALDENSIANS di L. Cattanei

The author shows us a text written by G. Cesare Abba, one of Garibaldi's men, while he was enlisted in a cavalry regiment in Pinerolo, where he had the opportunity to meet Waldensians.

« LA BIBLIOGRAFIA DI ARTURO PASCAL » - THE BIBLIOGRAPHY OF ARTURO PASCAL di Elena Pascal.

It is a particular pleasure for us to present in this issue the bibliography of Arturo Pascal, an important Waldensian historian who dedicated his life to history teaching and research, with special emphasis on the period 1686-1690, the years of the Exile and the Return, crucial for Waldensian history.

ERRATA CORRIGE BOLLETTINO N. 161 - luglio 1987

errata	corrige
p. 3, riga 7: una	une
p. 4, riga 22: Arturo	Alessio
p. 4, nota 4: 18836	1836
p. 5, riga 38: scarponi	ramponi
p. 6, riga 3: scrise	scrisse
p. 6, nota 10: 1698	1690
p. 8, riga 20: storio	storico
p. 10, nota 28: su	Su
p. 17, nota 74: tra	Tra
p. 29, riga 21: B^3	B^1
p. 36, riga 8: —	aggiungere Pascal
p. 42, nota 15: fignora	finora

RECENSIONI

MANFREDI WELTI, *Breve storia della Riforma italiana*, Casale Monferrato, Marietti, 1985, pp. 172.

Fare un bilancio degli studi recenti sulla Riforma in Italia, che non sia esclusivamente un bilancio storiografico, ma tenti un'interpretazione complessiva — anche se condotto, come scrive Adriano Prosperi nella *Premessa* a questo volumetto, « concretamente sugli oggetti e i protagonisti di quella vicenda storica » (p. XV) — appare, a tutt'oggi, un compito quanto mai arduo, direi quasi ingrato. E' facile infatti, correre il rischio di essere attaccati da più parti, pur avendo intrapreso un'egregia fatica.

Proprio perché sono numerosi ormai gli studiosi, italiani e stranieri, che hanno affrontato il problema della Riforma in Italia, proprio perché le ricerche si sono moltiplicate in questi ultimi decenni, proprio perché le fonti documentarie si stanno rivelando assai più generose di quanto mostrassero i primi studi pionieristici, la materia del contendere si è straordinariamente arricchita.

Oggi non è più in discussione se anche in Italia vi sia stato, ben aldilà di pochi circoli aristocratici, un lungo periodo di fervido dibattere e confrontarsi sui testi biblici ed evangelici, di rifiuto di molte tradizioni ecclesiastiche, di contestazione della Chiesa di Roma, oltre ad un'ampia diffusione delle idee riformate, alla fitta circolazione di libri, e alle speranze di un profondo mutamento della vita religiosa; nessuno, credo, condivide più « la convinzione di una continuità sostanzialmente intatta del cattolicesimo nelle "masse" o nel "popolo" italiano durante l'età della Riforma » (p. XIII). Purtuttavia, di volta in volta sono prevalse interpretazioni anche profondamente divergenti, alla ricerca ora dei caratteri autoctoni della Riforma in Italia, ora del prevalere del calvinismo piuttosto che del luteranesimo, o dello Zwinglianesimo o dell'anabattismo. Per non parlare dei complicati « labirinti » nei quali è caduto il *Beneficio di Cristo*, o del dibattito sugli incerti confini dell'"evangelismo".

Manfredi Welti, in questo breve volumetto, si è posto in primo luogo, come compito « di rendere possibile al non specialista l'approccio a questa materia », tentando una sintesi tra quelle che egli considera le due posizioni che prevalgono ancora oggi nella storiografia: quella di Delio Cantimori che « pone l'accento sulle forze progressiste, eretiche, all'interno della Riforma italiana » e quella del Church che «presenta con maggior rilivo le forze conservatrici presenti tra i riformatori ». La struttura dello studio è articolata sostanzialmente attorno a biografie individua-

li nel quadro «di una storia della teologia e delle idee» (pp. 4-5). Giustamente infatti l'autore osserva che, anche se oggi questa è una « considerazione inattuale », una storia della Riforma deve, anzitutto, essere storia della « manifestazione codificabile della fede », la teologia. Discuteremo più oltre se poi l'autore riesca a soddisfare appieno questo proposito, ma è certamente importante aver rivendicato programmaticamente, tanto più in un testo rivolto a lettori non specialisti, che parlare di Riforma è anche parlare di teologia e non soltanto di indistinta sensibilità o sentimento religioso.

Il volume, dunque, articola la storia del movimento riformato italiano, che è poi la storia di un movimento fallito, in due fasi, quella italiana e quella dell'esilio. L'interesse che Welti ha per l'interpretazione cantimoriana, e dunque per gli itinerari biografici degli « eretici italiani », lo porta, a mio parere, a sviluppare con maggior acutezza e perspicuità la seconda fase, delineata attraverso numerosi e ottimi « profili intellettuali » di eterodossi in esilio. Traspare invece qualche rigidezza quando si tratta di mostrare convincentemente lo sviluppo del movimento in Italia. Là dove, infatti, il metodo biografico dà buoni frutti, è quando riesce a tratteggiare, attraverso alcuni individui, intellettualmente eccezionali, il percorso e lo sviluppo di idee che avranno poi lunga storia nella cultura europea; dalla ampiamente dibattuta questione della tolleranza al complesso rapporto tra ragione e fede che si delinea nel socinianesimo e in cui Welti intravvede, con Cantimori, un patrimonio di pensiero «che continuerà poi a vivere nell'Illuminismo» (p. 149).

Nella prima parte invece mi sembra che l'autore si sia trovato di fronte a grosse difficoltà, soprattutto quando ha dovuto affrontare il vero e proprio movimento riformato, da lui suddiviso in « gruppi evangelistici e gruppi eretici » (pp. 24-91).

Se il paragrafo iniziale che Welti dedica all'evangelismo riesce a mostrare la complessità del dibattito che si è sviluppato in questi ultimi decenni, è perché la fluidità di un movimento « dogmaticamente differenziato » come questo, che in realtà « non merita il nome di movimento in senso proprio ed è chiaramente una costruzione storiografica » (p. 23), gli permette di non sacrificare la ricchezza e la diversificazione del quadro italiano. Savonarola, come Erasmo, come Lutero, entrano tutti, dunque, ad uguale titolo in questa fase iniziale ed espansiva, che coinvolge cardinali e laici, aristocratici e popolani, unificati nella lettura di testi come il *Beneficio di Cristo*, « l'opera più tipica della propaganda evangelistica (che) non punta tanto alla riforma della Chiesa, quanto alla riforma dell'individuo » (p. 14). E' questa la fase, osserva giustamente il Welti, in cui « la società italiana, nei tre decenni dopo le dure campagne d'Italia fino al Concilio di Trento inoltrato, (è) ancora mirabilmente aperta dal punto di vista sociale, vivace e disponibile sul piano culturale e religioso » (p. 20).

Quando, tuttavia, l'autore tenta una sintesi del vero e proprio movimento riformato, di quel movimento, cioè, che comprenderebbe sia in parte l'evangelismo, sia il « filoprotestantesimo », sia l'anabattismo e l'antitrinitarismo, due criteri metodologici mi sembrano rivelare qualche intrinseca debolezza: anzitutto il criterio geografico-biografico, che segue le vicende personali di molti protagonisti, analizzandole all'interno degli stati e delle città italiane, e che vorrebbe rispondere ad una esigenza di completezza, non solo si mostra, all'attuale stadio degli studi,

ancora incompleto, ma a volte appare al lettore, tanto più se non specialista, un arido elenco di nomi e di luoghi.

Manca spesso a questi personaggi e a questi gruppi uno sfondo, un qualche radicamento nella realtà italiana cinquecentesca. E' vero che l'autore preannunzia sin dall'inizio di aver volutamente escluso dati sociologici ed economici, ma spesso si ha l'impressione di aver a che fare soltanto con dati biografici. Mancano del tutto, se non come rapido riferimento geografico, le città italiane in cui questi individui e questi gruppi si muovevano, mancano le istituzioni, dove molti di essi erano radicati, mancano sovente quei riferimenti che permettono al lettore di capire e « sentire » un periodo storico. Quanto più il quadro appare rigido, tanto più le carenze informative, che certo non sono molte, appaiono fastidiose. Così, quando drasticamente viene affermato che a Imola e Faenza « non ci furono, a quanto pare, che pochi innovatori isolati e dispersi » (p. 37), non solo viene da domandarsi perché l'autore non conosca gli studi abbastanza noti e non recentissimi del Lanzoni, del Casadei e della Tre Re, ma anche perché ignori proprio un episodio della diffusione della Riforma in Italia in cui non furono singoli individui, ma tutta una città (dello Stato pontificio, per di più) ad essere coinvolta. Le cronache faentine stimavano a più di centocinquanta i faentini incarcerati in una ventina d'anni (F. Lanzoni, *La controriforma nella città e diocesi di Faenza*, Faenza 1925); tra costoro, inoltre, ed è ciò che più colpisce, circa una trentina, sospetti, incarcerati o condannati, appartenevano alla magistratura cittadina dei Cento Pacifici e ventotto all'albo dei Consiglieri. Tutti costoro saranno radiati dal governo cittadino, cui avevano fino ad allora partecipato, soltanto nel gennaio del 1570 per intervento del Legato di Bologna e di Romagna, il cardinale Alessandro Sforza. A questo intervento seguirà una assai interessante, e non ancora sufficientemente studiata, revisione degli antichi Statuti, sembra ad opera dello stesso Legato, che violava così esplicitamente le antiche autonomie comunali (M.G. Del Re, *Gli avvenimenti del sedicesimo secolo nella città di Faenza con particolare riguardo ai processi e alle condanne degli inquisitori per eresia*, in « Studi romagnoli », vol. 8 (1957), pp. 279-297).

Questa presenza di filoriformati nelle strutture di governo urbano, nei centri culturali come le accademie, nelle stamperie o nelle scuole — pur senza enfatizzare la portata di queste esperienze — dovrebbe tuttavia indirizzare la riflessione sulla Riforma in Italia fuori da una logica semplicemente biografica. Pur riconoscendo la validità di una scelta di esclusiva storia delle idee, tuttavia, l'analisi delle fonti, in particolare quelle inquisitoriali, rivela sempre più l'esistenza di gruppi in cui le idee religiose interagivano indubbiamente con la loro presenza nella realtà urbana.

Senza gonfiare la rilevanza di un movimento che, anzitutto, come fa giustamente osservare Welti, fu presente quasi soltanto nelle città e, inoltre, fu largamente minoritario, penso si imponga, prima di tracciare qualsiasi altro profilo definitivo, esaminare più compiutamente il materiale che gli storici hanno a propria disposizione, materiale che è stato finora solo parzialmente sfruttato.

Anche un'altro criterio, quello della chiarezza dogmatica, che sottende a tutta la definizione del movimento riformato italiano, per cui ogni manifestazione di esso viene implictamente confrontata con una confessione religiosa definita, sia luteranesimo, calvinismo, anabattismo, antitrinitarismo — pur con tutte le cau-

tele prese dal Welti — soffre dello stesso pericolo di rigidità. Vengono, dunque, isolate alcune zone di calvinismo, altre di anabattismo, altre di antitrinitarismo, e così via, ma tutto ciò che non entra in queste classificazioni viene respinto nel vasto campo dell'« indeterminatezza dogmatica ». Parlare di indeterminatezza dottrinale, tuttavia, significa presupporre, dall'altra parte, delle confessioni di fede definite ed affermate.

Ora, non si vuol qui negare la diffusione in Italia della teologia riformata e protestante. Tutt'altro! Non solo in Italia circolarono prestissimo, com'è noto, molti testi della Riforma, ma i gruppi e le comunità che si formarono, alla luce dei più recenti studi, hanno mostrato di fare sovente molta teologia. Facevano teologia, tuttavia, nel senso che discutevano, testi alla mano, le interpretazioni scritturali, ansiosi di mettere in discussione molte credenze tradizionalmente accettate e confrontarle con i testi evangelici, ma, proprio per la loro condizione storica, avrebbero avuto grosse difficoltà a riconoscersi calvinisti, piuttosto che zwingliani o luterani. Non è raro rintracciare, all'interno di gruppi apparentemente omogenei, tra quelli che riemergono dalla documentazione inquisitoriale, posizioni contrastanti e dibattute su questioni che Welti considera determinanti per la propria classificazione, come il problema del sacramento eucaristico o la confessione.

D'altra parte, se si pensa quanti anni le chiese riformate, luterane, calviniste impiegarono per trovare una loro specificità dottrinale, una loro ortodossia, attraverso quali scontri e quali confronti passarono, si può riconoscere forse anche oltr'alpe un lungo periodo di « indeterminatezza dottrinale », in cui non era certo la chiarezza dogmatica che prevaleva, ma la discussione teologica.

Questo forse necessario schematismo, dovuto probabilmente anche alla necessità di sintesi per offrire un agile strumento di lettura e non un compendioso volume, ha dunque costretto l'autore ad accettare a volte una logica di catalogazione piuttosto che di discussione storiografica, in cui anche la storia della teologia e la storia delle idee sono state un poco sacrificate. Così, quando è necessario spiegare al lettore alcune posizioni complesse come quella antitrinitaria, con le sue molte correnti e le differenti implicazioni, il Welti è costretto, ad esempio parlando del Gribaldi, a riassumere velocemente in formule di questo tipo: « egli aderiva a un triteismo funzionale in ultima analisi a un monoteismo emanatistico » (p. 107), che ci si può domandare come suonino agli orecchi di un lettore non solo non specialista, ma anche italiano, e dunque normalmente digiuno di teologia.

Se si sono voluti segnalare dei limiti in questo volumetto non è certo, tuttavia, per misconoscerne i pregi. Come strumento didattico, anzitutto, esso ha il vantaggio di offrire una bibliografia essenziale e discretamente aggiornata, un quadro esauriente delle maggiori personalità di « spirituali », filoriformati, eterodossi italiani, non limitandosi a dare delle singole biografie, ma abbracciando in uno sguardo unitario tutta la penisola. Anche se, come scrive il Welti stesso, la forma espositiva scelta « induce facilmente a farsi un'idea statica della vita di queste persone » (p. 154), tuttavia traspare continuamente la straordinaria mobilità che caratterizza questo periodo della storia italiana, mobilità di persone, di libri, di idee.

Il pregio maggiore dell'opera del Welti è comunque, come si è già detto,

di aver messo, sulle orme di Cantimori, in stretto rapporto il periodo italiano con quello dell'esilio, dando un respiro europeo al fallito movimento riformato, anche se nei suoi rappresentanti in fondo più anomali. Per un lungo periodo questi emigrati, irrequieti e perseguitati, continueranno ad avere rapporti con coloro che hanno lasciato in patria e costituiranno un canale di libri e idee fino agli ultimi decenni del secolo. Ma, soprattutto, i movimenti di idee che da loro discenderanno, e in particolare il socinianesimo, entreranno a far parte del patrimonio culturale europeo, ed oltre, fino a giungere alle colonie americane.

Se il Welti incorre, dunque, in qualche piccolo errore veniale come quello di far discendere gli hutteriti da Hans Hut (?) e non da Jacob Hutter, o ignorare che nelle tredici colonie americane non esistevano chiese di stato calviniste e dunque, i coloni non potevano ribellarvisi, come egli sostiene, si può facilmente capire come, in un ampio lavoro di sintesi come questo, ciò sia potuto accadere.

SUSANNA PEYRONEL RAMBALDI

La vera Relazione di quanto e accaduto nelle persecuzioni e i massacri dell'anno 1655, a cura di Enea Balmas e Grazia Zardini Lana, Storici valdesi n. 3, Claudiana, Torino 1987, pp. 514, ill.

Si sa quando e perché ebbero inizio, e si sa anche come finirono, con una « pace » di compromesso che non accontentò nessuno, amico o nemico che fosse! Alla vicenda, che durò appena quattro mesi e costò vittime e distruzioni a non finire, fu dato in questi ultimi tempi l'appellativo di « Primavera di sangue », e ciò perché il termine di « Pasque piemontesi » (coniato dal Muston nel 1850) si stimò inesatto poiché, secondo il calendario gregoriano in uso presso gli stati cattolici, la Pasqua in quel fatidico 1655 cadeva il 28 maggio. A ristabilire un po' d'ordine nella cronologia di quei fatti provvede Enea Balmas — cfr. *La vera relazione di quanto è accaduto nelle persecuzioni e i massacri dell'anno 1655*, a cura di Enea Balmas e Grazia Zardini Lana, Claudiana, Torino 1987, pp. 520 (qui, pp. 63-64 nota 53) — col precisare che, se si segue il calendario giuliano osservato dagli stati protestanti e in particolare dal Morland, la Pasqua cadeva il 25 aprile, cioè esattamente una settimana dopo l'inizio dell'impresa del Pianezza.

Non è il caso di rifare qui la storia dettagliata di quei tragici avvenimenti, ma il ricordo di qualche data chiarirà meglio le fasi dell'intera vicenda, che si può suddividere in quattro tappe:

1) l'attacco del Pianezza, con il coinvolgimento delle truppe francesi: 17 aprile - 8 maggio.

2) la « resistenza valdese »: 9 maggio - 12 giugno.

3) il contrattacco del Marolles: giugno - luglio.

4) tregua e pace: agosto.

Il tutto scaturì dalla mancata esecuzione (o da una interpretazione diversa)

di un articolo dell'Accordo di Cavour del 5 giugno 1561 (il 21°), secondo il quale i valdesi, usciti praticamente vincitori dalla guerra detta del « Signore della Trinità » — che fu la prima guerra di religione nell'Europa moderna —, non avrebbero dovuto sconfinare da un certo perimetro comprendente l'alta Val Pellice, i valloni di Angrogna e di Rorà, la Val Germanasca — detta di S. Martino —, la sponda destra del basso Chisone, con i valloni di Pramollo e Roccapiatta e le alture di Prarostino. Ora, col progredire degli anni, sentendosi stretti in quei limiti, gli abitanti erano stati fatalmente costretti, per evidenti motivi di sopravvivenza materiale, a sfociare, comprando delle proprietà, specie nella bassa Val Pellice, da Torre Pellice a Fenile e Campiglione, e più in là fino a Bricherasio e a San Secondo, e persino a Savigliano e Cherasco.

Richiamati più volte da decreti e ingiunzioni a « disabitare » i luoghi indebitamente occupati, gli interessati, malgrado l'invio di deputazioni e di suppliche al governo sabaudo, furono costretti ad abbandonare beni e terreni. Ciò naturalmente provocò malumori e resistenze, ma anche iniziative foriere di grosse conseguenze per l'immediato avvenire, come la richiesta di aiuti ai Cantoni svizzeri protestanti o di pareri sul da farsi alle comunità sorelle del Pragelatese e della riva sinistra del basso Chisone, soggette alla Francia: cose tutte mal viste dalla Corte sabauda, che non tollerava queste intromissioni nella sua sfera d'azione politica. Tutto ciò è ben presentato e sunteggiato nel primo paragrafo del primo capitolo (*I fatti*) dell'Introduzione di Balmas (pp. 15-26: *Una vecchia storia*), mentre nel secondo (pp. 27-44: *Un'altra storia*) vengono ricordate le principali fasi dell'impresa del Pianezza, durante la quale primeggiano le malefatte non solo dei contingenti piemontesi e irlandesi, ma anche delle truppe francesi. Com'è noto, i massacri hanno inizio poco dopo l'inizio delle operazioni, prima in Val Pellice poi in Val S. Martno e nel Pragelatese, costringendo le popolazioni o alla fuga sugli alti monti o nel Queyras, o alla sottomissione in massa. Ma, come avverrà un trentennio più tardi, la resistenza si organizza ben presto sotto la guida dei Janavel e Jahier, con base operativa a Pinasca, in territorio francese; ed è da Pinasca che partono i primi appelli alla solidarietà dei protestanti europei, sulla quale si sofferma ampiamente Balmas nel 3° paragrafo (pp. 44-81: « *Hanno mosso tutto il mondo* »).

Stimando finita la sua missione, il Pianezza rientra a Torino il 12 maggio, ma subito dopo s'intensificano i contrattacchi valdesi, che costringono il governo sabaudo ad inviare una seconda spedizione agli ordini del Marolles il quale, pur conseguendo qualche successo iniziale, non riuscirà a concludere un bel niente, per cui il 18 agosto, dopo un breve periodo di tregua, viene concessa una *Patente di grazia e perdono* da parte del Duca, con allegato un *Atto di sottomissione* sottoscritto da 18 responsabili valdesi, tra cui i pastori Giovanni Léger, Giovanni Michelin e Davide Léger.

Nel secondo capitolo (*Gli scritti*), Balmas si trattiene sulle principali pubblicazioni che sono state scritte e diramate sia da parte valdese che da parte sabauda, gli uni per denunciare le ingiustizie e le atrocità commesse, gli altri per tentarne una giustificazione. Opportunamente suddivise in cinque sezioni (valdesi, francesi, inglesi e sabaude), esse ammontano ad una trentina di titoli, ma, se si considerino anche le varie tirature o traduzioni, si ha un totale di più di sessanta testi, cioè il doppio.

La parte più cospicua del volume è rappresentata da 8 testi tradotti in italiano a cura di E. Zardini Lana con note di E. Balmas, a cui seguono le relative riproduzioni fototipiche degli originali. Dopo un *Congedo* di Balmas (pp. 429-431), due *Appendici* presentano rispettivamente i frontespizi delle varie edizioni citate e 4 testi poetici. Tre *indici* (illustrazioni fuori testo, illustrazioni nel testo, nomi) chiudono questa veramente ricchissima raccolta (cf. Appendice).

La *Introduzione* del Balmas e le *note* apposte alla traduzione dei vari testi pongono una serie di questioni, che credo utile evidenziare per il loro interesse sia bibliografico che storiografico:

I) *Scoperta di inediti*: si tratta di pezzi vari (ingiunzioni, lettere, opuscoli, abbozzi di pubblicazione, testi poetici ecc., pp. 37 n. 38, 47 n. 12, 64 n. 55 e 56, 79, 171-172 n. 14, 178 n. 23, 466-473, 474-476 e 477-486), nonché della *Relation véritable justifiée*: confutazione valdese della sabauda *Somma delle ragioni*, ms. Cambridge Dd. III. 33, ff. 3-10 (pp. 114 e 177-178 n. 23).

II) *Chiarimenti, correzioni, aggiunte*:

a) circa la *Bibliografia valdese* di Armand Hugon - Gonnet (p. 170 n. 6 e 8).
b) sulle responsabilità francesi (pp. 41-42).
c) sugli spostamenti del Léger fuori delle Valli (p. 96 n. 29).
d) sulla *Confessione di fede* del 1655, pubblicata dal Morland fin dal 1658 in versione originale italiana con traduzione inglese a fronte (pp. 111 e 271 n. 61).
e) sul ruolo del Cromwell (p. 119 n. 67).
f) sulla «inutile» ipotesi del Meille riguardo alla data da assegnare al *Cantique del Vallées*, 1686 anziché 1655 (p. 121 n. 69).
g) sulle confusioni tra calendario gregoriano e calendario giuliano, fatte tra gli altri da A. Armand Hugon (pp. 63-64 n. 53) e da A. Pascal (p. 124 n. 4).
h) sulla confusione tra il « Consiglio per l'aumentatione et conservatione della Catholica Fede » di Torino e la più celebre Congregazione romana *De propaganda fide* (pp. 183 n. 1 e 189 n. 1).
i) sulle varie edizioni del Crespin (p. 232 n. 22).

III) Un discorso a parte merita il *problema delle origini valdesi*, sulle quali troviamo accenni in almeno 7 dei testi pubblicati (*Récit véritable*, pp. 90 e 191; *Relation dernière*, pp. 98 e 214-215; *Lettre d'un Suisse protestant*, pp. 135 e 290; *Vreede Vervolginge*, pp. 139-140; *Growlijke, Wreede*, pp. 154-156; *Collection or Narrative*, p. 161; *A short and faithfull Account*, p. 168). Vediamo un po' di che si tratta. In genere, in tutte le pubblicazioni valdesi o filovaldesi del 1655 — salvo in due casi —, ricorre il « mito » (questo termine è mio) dell'anteriorità dei Valdesi al loro non più asserito iniziatore, Valdesio di Lione. Questo « mito » dominerà la storiografia e la pubblicistica valdese fino agli inizi del secolo presente, quando sarà definitivamente demolito da Emilio Comba. Secondo il *Récit véritable* l'origine dei Valdesi sarebbe anteriore al rifugio alpino degli Albigesi o Valdesi — datato erroneamente del 1100 —, cioè risalirebbe a tempi remotissimi, e la scelta di quel rifugio sarebbe stata suggerita loro dalla notizia che « i suoi abitanti non avevano mai accettato le tradizioni della chiesa romana » (p. 191 e 313). Per la *Relation*

dernière, la « setta valdese » — teste il « monaco Raniero Sacconi » — esisterebbe « dal tempo degli Apostoli » (p. 215 e 337), mentre nella *Lettre d'un Suisse protestant* si torna alla data del 1160, anno in cui « quelle povere vestigia dei Valdesi e degli Albigesi... si erano ritirati nelle Valli dalle quali sono oggi cacciati » (p. 290 e 395). I *Wreede Vervolginge* ritornano alla tesi della « origine antichissima » dei Valdesi, comunque « anteriore alla persecuzione contro gli Albigesi » (p. 140), come fa del resto la *Collection or Narrative* secondo la quale i Valdesi avrebbero trovato nelle Valli, ben prima di Valdesio, « the seed of the true Religion » (p. 161). Ma a questa tradizionale tesi dell'anteriorità si oppongono sia i *Growlijke Wreede* secondo cui « il nome "Valdesi" deriva da un certo Pietro Valdo » (p. 154), sia *A short and faithfull Account,* che dice la stessa cosa (p. 168). Da tutto quanto precede emergono due dati, ormai fortemente radicati nella storiografia tradizionale di quel secolo, cioè l'accettazione per niente problematica del duplice nome *Pietro Valdo,* nonché l'identificazione tra Valdesi e Albigesi, che è alla base dell'*Histoire* del Perrin.

Certo, malgrado tutta l'acribia del Balmas, qualche lacuna od omissione si potrebbe anche trovare nella sua pur accuratissima raccolta: per esempio a p. 40, parlando dello « spopolamento totale delle Valli dai "religionari" » e della loro « sostituzione con popolazioni cattoliche », l'Autore incorre in un lieve *lapsus calami* quando dice che quei propositi, non riusciti al Pianezza, sarebbero stati ottenuti « sia pure temporaneamente » dal duca Vittorio Amedeo II « quarant'anni più tardi »: 40 aggiunto a 1655 ci dà 1695, mentre com'è noto, la *débacle* qui ricordata avvenne « trent'anni più tardi », cioè nel 1686. In altre pagine Balmas ribadisce una sua vecchia opinione circa la « rimozione » del nome « Valdesi » (p. 90), talvolta « respinto quasi con fastidio » (p. 98), ed in proposito egli ricorda le sue introduzioni alle edizioni dell'*Historia breve* del Miolo e delle *Histoire mémorable* e *Histoire des persécutions,* senza però citare, sia pure per memoria, la revisione critica che ne fece a suo tempo il sottoscritto nelle sue *Note sulla storiografia valdese dei secoli XVI e XVII,* in « Rivista di Storia e Letteratura religiosa » di Torino (1974, pp. 335-366): per me, allora come oggi, la « rimozione » del nome « valdesi » nei titoli, per esempio, delle *Histoire* del Gilles e del Léger e la preferenza data ai termini « réformées » o « évangéliques » erano suggerite dalla costatazione puramente storiografica che quelle « Eglises » di cui si scrivevano le *Histoire* si consideravano ormai pienamente inserite nel mondo riformato dell'Europa occidentale. Infine, si nota qua e là la compiacenza dell'Autore nel ricorrere a vocaboli o incisi francesi, quasi che la lingua italiana, pur manovrata magistralmente dal Nostro, fosse inadeguata ad esprimere certi concetti, come — tanto per fare qualche esempio — *grisaille* (p. 43), *entourage* (p. 44), *élite* (p. 45), *d'éclat* (p. 56), *redressement* (p. 61 e 106), *filière* (p. 71), *à tout prendre* (p. 83), *chicane* (p. 89), *ménager* (p. 92), *blanchir* (ivi), *supercherie* (p. 97), *morceau de bravoure* (p. 104), *dépliant* (p. 136), *coquilles* (p. 159), *démêlés* (p. 164), *cartouches* (p. 166), *étoffer* (ivi), *du bout des lèvres* (p. 172), *panachage* (p. 300 n. 1), *boursoufflure* (p. 431), mentre c'è un *passando* stavolta al posto del più usato *en passant* (p. 112).

Naturalmente, le mie non sono che quisquilie, che non tolgono nulla al va-

lore dell'opera. Piuttosto avrei desiderato, per conto mio, accanto all'utilissimo *indice dei nomi* (insieme persone e luoghi), quello dei manoscritti, in particolare quelli di Cambridge e Dublino, esplicitando le indicazioni che si trovano alle pagine indicate sotto questi due nomi nel suddetto indice. Ci avrei aggiunto la voce *Confessione di fede* (pp. 111-112), data la problematica tuttora esistente circa la priorità dei testi (o redazioni) in italiano e in francese: quale la prima in ordine di tempo? esiste un testo italiano prima di quello francese del 1655? Comunque stiano le cose, la confessione di fede del 1655 non è che un ricalco o compendio della *gallicana,* come già quella precedente del 1560 (cfr. Giovanni Gonnet, *Le confessioni di fede dei Valdesi riformati,* in « Protestantesimo », 1976, pp. 159-181, articolo ripreso e aggiornato in « Novel Temp », n. 31, 1988, pp. 10-20).

Considerando nel loro insieme (presentazione del curatore, traduzione italiana, riproduzioni fototipiche, frontispizi) tutti gli scritti ricordati, si hanno i seguenti quadri riassuntivi:

A) PUBBLICAZIONI RIPRODOTTE IN TRADUZIONE O SOLO IN FAC-SIMILE:

Testi	*Presentazione*	*Versioni*	*Fac-simile*	*Frontispizi*
I) VALDESI:				
1. *Lettera dei fedeli esiliati della Valle di Luserna ed altre in Piemonte a quelli della loro comunione* (Lettre des fidèles exilés, Pinache, 27 avril 1655).	83-88	183-186 (G. Zardini Lana)	307-309	n. s.
2. *Il vero racconto di quel che è accaduto ultimamente nelle Valli del Piemonte* (Récit véritable de ce qui est arrivé depuis peu aux Vallées de Piémont).	88-96	189-212 (G. Zardini Lana)	311-333	435-437 nn. 1-5
3. *La vera relazione di quanto è accaduto nelle persecuzioni e nei massacri compiuti quest'anno, ai danni delle chiese riformate del Piemonte, con la confutazione delle calunnie con cui i nemici della verità cercano di infangarle* (Relation véritable de ce qui s'est passé dans les persécutions et massacres faits cette année aux Eglises réformées de Piémont, avec la réfutation des calomnies dont les adversaires taschent de les noircir).	96-115	213-279 (G. Zardini Lana)	335-378	438-441 nn. 7, 9-11
4. *Lettera dei fedeli delle Valli del Piemonte ai Signori degli Stati Generali delle Provincie Unite dei Paesi Bassi* (Lettre des fidèles des Vallées de Piémont à Messieurs les Estats Generaux des Provinces Unies des Païs-Bas) del 27/7/1655.	115-117	281-284 (G. Zardini Lana)	379-385	442 n. 15
5. *Lettera dei Protestanti delle Valli del Piemonte a Mylord Protettore d'Inghilterra* (Lettre des Protestants des Vallées de Piemont, à Mylord Protecteur d'Angleterre).	117-120	285-287 (G. Zardini Lana)	386-389	443 n. 17 e 444 n. 19

6. *Le Cantique des Vallées de Piémont sur les actes funestes de leur Massacre & de leur Paix.*	120-122	487-493 (G. Zardini Lana)	389-393	443-444 nn. 18-19
II) FRANCESI				
1. *Discorso sulle calamità dei fedeli del Piemonte* (Discours sur les calamitez des fideles de Piémont).	125-126	299-305 (G. Zardini Lana)	402-411	445 n. 20
III) OLANDESI				
1. *Lettera di un protestante svizzero scritta da un amico in Olanda, contenente un racconto veritiero di una parte delle crudeltà inaudite commesse dai savoiardi e dai loro complici contro le povere chiese riformate nelle Valli del Piemonte* (Lettre d'un Suisse Protestant escrite a un sien Amy en Hollande, Contenant un veritable recit d'une partie des cruautés inouïës commises par les Savoyars & leurs Adherans Contre les pauvres Eglises Reformées es Vallees de Piedmont).	134-136	289-294 (G. Zardini Lana)	394-398	448 n. 26
2. *Avviso da Parigi del 18 giugno 1655* (Avis de Paris du dixhuictiéme de Iuin Mil six cens cinquante cinq).	137-138	295-297 G. Zardini Lana)	399-401	449 n. 28
IV) SABAUDE				
1. *Relatione de' Successi seguiti nella Valle di Luserna nell'anno 1655.*	170-174	—	412-419	456 n. 43
2. *Patente di Gratia e Perdono da S.A.R.*	178-180	—	420-427	461 n. 53
V) TESTI POETICI (oltre il « Cantique des Vallées » pubblicato dal Meille nel 1889)				
1. inglese: *A Dreadful Relation of the Cruel, Bloudy, and Inhumane Massacre and Butchery...* (Una tremenda relazione dei crudeli, sanguinosi e più inumani massacri e macelli...).	167-168	470-473 (testo ingl. 466-469) (trad. E. Menascé)	465	465 n. 40
2. olandese: *Op de Moordt der Vaudoisen...* (Sul massacro dei Valdesi...).	146-148	475-476 (trad. F. Ferrari)	474	474
3. valdese: *Le Flageolet chrestien du Berger de Lucerne...* (Il Flauto cristiano del Pastore di Luserna...).	464	483-486 (trad. G. Zardini Lana)	477-482	477

B) TIRATURE, EDIZIONI, VERSIONI DELLE PUBBILCAZIONI RIPRODOTTE - ALTRI TESTI NON RIPRODOTTI:

I) VALDESI:

1. *Lettre des fidèles exilés*: una copia ad uso degli Svizzeri, un'altra per i Francesi, oltre a due versioni inglesi (pp. 84-87).
2. *Récit véritable*: quattro tirature, oltre ad una traduzione olandese (pp. 88-89, 96, 437 n. 6).
3. *Relation véritable*: quattro stesure (la prima: *Relation dernière authentique et très véritable;* la seconda: *Relation véritable de Piémont;* la terza: con una *Suite* che riproduce anche la *Confession de foi* detta appunto del 1655; la quarta: senza la *Suite* (pp. 97, 98-102, 102-104, 104-112, 113-114). Inoltre tre traduzioni olandesi (pp. 102, 112, 438 n. 8, 440-441 nn. 12-13).
4. *Relation vértable justifiée,* confutazione della sabauda *Somma delle ragioni* (pp. 114 e 177-178).
5. *Brevis refutatio dissertationis de jure expellendi religionem evangelicam ex Italia et Sabaudia* (pp. 114-115).
6. *Lettre des fidèles des Vallées,* del 27/7/1655: con una traduzione olandese (pp. 116-117, 442 n. 16).
7. *Lettre des Protestants... à Mylord Protecteur,* con un testo parallelo inglese (p. 118).
8. *Cantique des Vallées*: riunito anche alla *Lettre des Protestants* di cui sopra (p. 122, 444 n. 19).

II) FRANCESI:

1. *Discours sur les calamitez...* (cf. più sopra).
2. *Sermon sur l'Evangile de nostre Seigneur Iesus Christ* (Giov. 16: 13-24) del pastore Charles Drelincourt di Charenton (pp. 127-129, 445 n. 21).
3. *Prière* dello stesso (pp. 129-130, 446 n. 22).
4. *Sermon de Iean Daillé,* di Charenton, su Tim. 1, 18-19 (pp. 130-131, 446 n. 23).
5. *Sermon de Raymond Gaches,* di Charenton, su II Pietro 1: 12-15 (pp. 131-132, 447 n. 24).
6. Altro *Sermon* del Drelincourt, su Giov. 16: 25-27 (pp. 132-133, 447 n. 25).

III) OLANDESI:

1. *Lettre d'un Suisse protestant,* con traduzione olandese (p. 134, 448 n. 27).
2. *Brieven...*: tre lettere, dei Cantoni agli Stati Generali d'Olanda, di questi ai Cantoni, e di Cromwell agli Stati Generali (pp. 136-137, 450 n. 30).
3. *Avis de Paris,* con traduzione olandese (p. 137, 449 n. 29).
4. *Wreede Vervolginge...*: tre edizioni, di cui la terza contiene il poemetto *Op de Moordt der Vaudoisen* di cui sopra, attribuito al poeta Jacob Westerbaen (p. 140, 146-147, 450-451 nn. 31-33), oltre ad una relazione del pastore valdese Pietro Grosso evaso dalle carceri torinesi ed una relazione sulle trattative di pace di Pinerolo dell'agosto 1655 (pp. 147-148, 148-149).
5. *Tractaet van Amnistie...* (p. 452 n. 34), e
6. *Accort of Verdragh...* (p. 452 n. 35): traduzioni della *Patente di gratia* sabauda del 18/8/1655, con osservazioni critiche (pp. 149-151).
7. *Growlijke Wreede*: incisioni dell'Hondius, da confrontare con quelle contenute nella prima edizione dei *Wreede Vervolgingen* (p. 140, 152-156).

IV) INGLESI:

1. Ristampa del Perrin (*Matchlesse Crueltie*), versione inglese del 1624, con ag-

giunta « an exact Narrative of the late Bloody and Barbarous Massacres... » (pp. 158-159, 453 n. 36).

2. *Collection or Narrative sent... to Lord Protector...*, con una ristampa dal nuovo titolo *Collection of the several Papers...*: raccolta di 11 testi (pp. 159-162, 453-454 nn. 37-38).
3. *The Barbarous and Inhumane Proceedings against the Professors of the Reformed Religion within the Dominion of the Duke of Savoy*: due edizioni (pp. 163-166, 454 n. 39).
4. Vari manifesti pro-valdesi (p. 167).
5. La ballata *A Dreadful Relation* di cui sopra.
6. *A short and faithfull Account of the late Commotions in the Valleys of Piedmont*, di parte cattolica (p. 168, 455 n. 41).

V) SABAUDI:

1. *La conversione di quaranta heretici*: relazione a stampa dell'abiura pubblica fatta da una quarantina di valdesi, tra cui i pastori Pietro Grosso e Francesco Aghit, il 18 maggio (pp. 52-55, 169, 172-174, 456 n. 42).
2. *Relatione de' Successi...*: con traduzione francese e latina (pp. 170, 457-458 nn. 44-47).
3. *Somma delle ragioni e fondamenti*: anch'essa con traduzione francese e latina (pp. 170, 172, 459-460 nn. 42-50).
4. *Relation très-véritable de tout ce qui s'est passé*: un opuscoletto che raccoglie le traduzioni francesi dei due scritti precedenti (pp. 170-171, 460 n. 51).
5. *Manifest of Verhael van het bedrijf der Vaudoisen...*: opuscolo olandese di propaganda sabauda (pp. 171-172, 174-176, 461 n. 52).
6. *Patente di Gratia e Perdono...*: oltre alle già accennate traduzioni in olandese, cf. quelle in inglese e francese del Morland e del Léger (p. 149).

VI) TEDESCHI:

1. *Waldenser Blut-Bad...* (p. 462 n. 54).
2. *Bericht über den trauringen zustand der Reformierten Kirchen im Piemont*: trad. parz. d. *Relation veritable* (ivi, n. 55), cf. p. 96 e 434.

GIOVANNI GONNET

HEINZ FISCHER, *Georg Büchner und Alexis Muston. Untersuchungen zu einem Büchner-Fund*, München. Wilhelm Fink Verlag, 1987, 420 pp. e 6 ill. Prezzo: 98 DM.

Nel 1910 Jean Jalla in un discorso ai soci della S.S.V. descrisse Alexis Muston (1810-1888) « le créateur... de l'histoire vaudoise moderne »[1]. La modernità della storiografia di Muston rispetto a quella valdese precedente, è stata sottolineata recentemente da Pierre Bolle, che definiva il Muston perfino « premier historien des Vaudois »[2]. Sia Jalla che Bolle sanno naturalmente che questo giudizio posi-

[1] J. JALLA, *Alexis Muston*, BSSV 29 (1911), p. 2.

[2] PIERRE BOLLE, *Alexis Muston, premier historien des Vaudois*, in « Bulletin de la Société d'études des Hautes-Alpes » (1985/86), p. 187, cfr. 191. Discorso, pronunziato nel 1981. Vedi anche Pierre Bolle, *Alexis Muston, pasteur républicain, humaniste dauphinois (1810-1888)*, in « Bulletin de l'Académie Delphinale » 4 (1983), pp. 133-141.

tivo sull'autore de *L'Israel des Alpes* non vale per la parte relativa alle origini e lo sviluppo medioevale del valdismo. Qui il Muston ha seguito, nonostante il suo *moderno* metodo storico-critico, la visione della storiografia precedente dell'origine apostolica del valdismo (cfr. l'articolo di Giovanni Gonnet nel B.S.S.V. n. 161). Ma questo « errore » non è soltanto il suo, poiché deve essere compreso nel conteto della Restaurazione. Il protestantesimo europeo di quel periodo infatti cercava di ricostruire il tessuto sociale ed ecclesiastico, fondandosi sulla tradizione ed autorità.

Per l'età moderna invece, l'adeguatezza della storiografia di Muston sembra essere fuori discussione. Il Bolle definisce la modernità del capolavoro di Muston, *L'Israel des Alpes*, edito nel 1851, con le seguenti parole: questo libro è costruito « suivant une méthode historique "scientifique", mettant à la disposition du lecteur une analyse des sources et une bibliographie critique, utilisant des notes et des références »[3]. In queste parole Bolle esprime chiaramente l'autocoscienza di Muston stesso, che così scriveva nel sottotitolo del suo libro: *L'Israel des Alpes. Première histoire complète des Vaudois du Piémont et de leurs colonies, composée en grande partie sur les documents inédits avec l'indication des sources et des autorités; suivie d'une bibliographie des ouvrages anciens et modernes qui traitent des Vaudois et des manuscrits, en langue romane, òu il ont exposé leur doctrine.* In questo sottotitolo e nella prefazione soprattutto nella traduzione inglese del 1875, Muston stesso non dimostrò alcun dubbio sulla novità del suo libro rispetto alla storiografia precedente sui valdesi. A suo modo di vedere egli stesso rappresentava il primo esempio di storiografia moderna in questo campo, documentandosi direttamente sulle fonti ed usando criticamente la letteratura. Riassunto: la modernità di Muston sarebbe consistita nel suo *metodo storico-critico* di studiare la storia.

La valutazione della storiografia di Muston è rimasta immutata, criticandone da un lato la sua visione della storia medioevale valdese, elogiandone dall'altro il suo metodo. Sono tuttavia carenti degli studi nuovi, che si basino non soltanto sugli scritti di Muston, ma anche sui documenti archivistici dello storico, e che cerchino di inquadrare concretamente Muston nello sviluppo della storiografia ottocentesca. La posizione assunta da Muston in tale storiografia non è chiara: da un lato abbiamo il giudizio negativo di Augusto Armand Hugon, che il Muston fosse « uno degli epigoni... del razionalismo settecentesco e napoleonico »[4]. Dall'altro la storiografia di Muston viene spesso collegata con quella di Jules Michelet (1798-1874), più tardi diventato suo amico. Quest'ultima osservazione è certamente più corretta, ma lascia ancora molte domande: infatti, i primi studi storici di Muston, studente a Strasburgo (1831-1834), si svolgevano ignorando le opere di Michelet.

Una parte essenziale dell'archivio di Muston, ma finora poco utilizzata, è costituita dai suoi diari (ca. 2000 pagine), strumento indispensabile per studiare il lavoro e il personaggio. Pierre Bolle si è impegnato molto per l'edizione di questi diari e siamo in attesa della pubblicazione. E' stata quindi grande la sorpresa di

---

[3] Bolle si esprime così in entrambi gli articoli, rispettivamente p. 138 e 191.

[4] AUGUSTO ARMAND HUGON, *Storia dei Valdesi. Dall'adesione alla Riforma all'Emancipazione*, Torino, Claudiana, 1974, p. 295.

ricevere il libro di Heinz Fischer, *Georg Büchner und Alexis Muston.* Non si tratta di un libro qualsiasi, perché in esso viene pubblicata una parte (pp. 109-291) del « Journal d'étudiant » di Alexis Muston in modo esemplare: accanto al testo francese del manoscritto, è stampata la traduzione tedesca con numerose annotazioni. Il Fischer ha voluto pubblicare questo diario soprattutto per l'interesse verso Georg Büchner (1813-1837), scrittore progressista drammatico tedesco, morto in esilio. Tale intenzione risulta più chiaramente esplicitata dalle numerose annotazioni su Büchner [5]. Grazie soprattutto alla casa editrice (vedi p. 11, 32) il redattore non si è limitato ai brani in cui Muston parla degli incontri con l'amico Büchner, ma ha pubblicato tutto il diario riguardante la permanenza di Muston a Strasburgo (1831-1834). Per questo motivo si trovano in questo libro anche le dettagliate descrizioni dei viaggi di studio, effettuati da Muston nel 1832 e 1833 alle colonie valdesi in Württemberg ed Assia, della visita a Parigi nel 1834 e della preparazione delle quattro tesi sulla storia valdese. Occorre però aggiungere che il diario non fornisce l'originale testo scritto degli anni 1831-1834, ma che si tratta di una rielaborazione del diario negli anni 1864-1870 ca. Ma anche con questa riserva questa edizione offre un documento indispensabile per lo studio dell'origine storiografica di Alexis Muston.

E' impossibile valutare questo diario nell'ambito di una semplice recensione, però vogliamo sottolineare due elementi riguardanti lo storico Muston:

1. Il diario evidenzia la serietà con la quale Muston ha cercato di fondare i suoi studi storici sulle *fonti.* Nella primavera 1832 esplicita per la prima volta l'idea di una « histoire que je voudrais donner à ma patrie » (diario p. 144). Per « réunir les materiaux » (diario p. 145) si reca nell'estate del 1832 in Württemberg. La relazione della visita è molto interessante, anche sotto l'aspetto umano. In modo conciso Muston — non conoscendo la lingua tedesca — descrive la calda accoglienza riservatagli dappertutto. E' molto interessante leggere dove lui trova le fonti e chi gliele ha fornite. Citiamo soltanto un esempio — anche se è già conosciuto: Muston trova dal pastore Mondon di Grossvillar « les premiers feuillets du manuscrit de la Rentrée par Henri Arnaud » (diario p. 169). Nell'anno successivo, di ritorno dall'Assia, il Muston si reca ancora una volta a trovare Mondon. Il pastore « me donne tout ce qu'il a, en fait de documents: et dans le nombre il en est de précieux, entre autres, l'original du manuscrit de *la Rentrée* par Raynaudin, corrigé par Arnaud. — Il n'y en a que les premiers cahiers. — Après en avoir copié toutes les variants, je l'échangeai à Mr d'Altenstein, contre un millier d'exemplaires, d'une assez belle carte des vallées qui avait été à Berlin pour l'ouvrage de Mr Dieterici » (diario p. 288). Theo Kiefner ha ritrovato questo manoscritto alcuni anni fa a Cracovia, dove era stato portato al termine della seconda guerra mondiale.

L'anno dopo, nel 1833, il Muston si reca in Assia alla ricerca delle fonti. Qui trova il prezioso aiuto del pastore Paul Appia (1782-1849), nato a Torre Pellice, diventato pastore a Francoforte. Anche lui « communique de précieux documents pour l'histoire des Vaudois » a Muston. Da questi esempi di fiducia sembra po-

[5] Nelle annotazioni, che riguardano la parte « valdese » del diario, si trovano errori. Il redattore parla di « Rodoret vicino a Bobby » (p. 28) e confonde nell'indice due Mondon.

tersi desumere l'impressione di studioso serio, suscitata da Muston. In Assia il Muston lavora soprattutto negli archivi di Darmstadt.

Una notevole parte di tutto questo materiale è stata utilizzata dal Nostro per la stesura di una delle quattro tesi in teologia dell'anno 1834, raccolte poi nel suo libro *Histoire des Vaudois des vallées du Piémont et de leurs colonies, depuis leur origine jusqu'à nos jours*, pubblicato a Strasburgo e Parigi nel 1834 (528 pp.). Finalmente tutto il materiale raccolto in Germania, ha trovato la sua collocazione in *L'Israel des Alpes*.

E' indubbio che il Muston ha sempre cercato — come testimoniato anche da altri brani (per es. diario p. 202) — nuove fonti. Soltanto con queste era sua intenzione colmare le numerose lacune della storia valdese, fondando l'importanza del proprio lavoro principalmente sulla ricerca e utilizzazione di queste. Anche in altri campi (biologia, medicina, pittura) Muston ha dimostrato quel grande spirito di osservazione, che l'ha contraddistinto sul terreno storico. Ci si può però chiedere se il suo sia stato un vero interesse per la ricerca *critica* delle fonti. Talvolta si ha infatti l'impressione che egli attribuisca pari valore ad ogni fonte, con una limitata capacità filologica e storico-critica di giudizio.

2. Il diario evidenzia la concezione profondamente romantica della storia (e della religione!) in Muston, sotto l'influenza dal romanticismo tedesco e francese . Molto esemplificative a questo proposito risultano essere le pagine 201 e 260 del diario. Soprattutto la pagina 201 — che sulla base della prima riga di pagina 202 sembra datare del 1832 — deve essere studiata profondamente. In essa si trova la concezione della storia di Muston secondo il suo originario pensiero — e pare che lui non abbia mai lasciato questa idea.

La storia è per Muston un'infinità di espressioni individuali, è *vita*. Anche la religione è considerata vita, sentimento. La stessa società viene individuata come movimento, vita. In tutti questi settori Muston vede il rischio dell'irrigidimento: la religione rischia di essere irrigidita dal clero, dall'intolleranza e dalla liturgia. La società rischia di essere schiacciata dalla monarchia e la stessa storia è minacciata dallo schematismo. Il compito dello storico è di evidenziare l'individuale, la vita della storia, senza per questo trasformare la storia in un insieme di materiali senza struttura (soltanto « storie »). Lo storico deve evidenziare *nell'*individuale tendenze, movimenti, un ordine. Ma questo ordine esiste nella storia e non è uno schema sovrapposto dallo storico. La soggettività dello storico è un elemento costitutivo: lui può comunicare la storia, perché si identifica con l'argomento. Seguendo il filo di questo ragionamento, poiché Muston si identifica con il popolo valdese perseguitato e oppresso, allora soltanto lui potrebbe capire la storia valdese.

Si può caratterizzare la storiografia di Muston come « storicismo ». Il carattere dello storicismo tedesco e francese nella prima metà dell'ottocento, consisteva esattamente nella combinazione dei due elementi, sopra indicati: 1. il metodo di lavoro sulla base delle fonti e 2. una concezione romantica della storia. Il maestro dello storicismo è stato Leopold von Ranke. Molto probabilmente il giovane Muston non ha conosciuto Von Ranke. Suo esempio è invece diventato Jules Michelet, come risulta essere chiaramente comprovato nel diario (p. 270) con un'aggiunta degli anni sessanta alla relazione della sua visita a Parigi del 1834:

« Je ne sais si Michelet s'y est jamais rendu, ni comment je fis sa connaissance, mais c'est un de ceux qui me sont restés le plus sympathiques ». La storiografia di Muston si avvicina spesso al romanzo storico — genere molto legato allo storicismo. I suoi contatti con Alexandre Dumas (come evidenzia il diario) sono stati anche per questo aspetto molto importanti.

Possiamo concludere affermando che il libro di Heinz Fischer risulta essere indispensabile per lo studio di Muston.

ALBERT DE LANGE

RASSEGNA BIBLIOGRAFICA

LIBRI

LETTERATURA SULLA STORIA DEI VALDESI TEDESCHI [1]

1. Dal 1984 viene pubblicata la rivista semestrale *Berichte aus der Waldenserforschung* (edita dal dott. Theo Kiefner, Lehengasse 5, D 7269 Calw 6). Essa contiene le seguenti rubriche: 1. storia, 2. lingua, 3. genealogia, 4. segnalazioni bibliografiche, 5. progetti, appunti, 6. varie.

Il numero 8, uscito nell'autunno 1987, contiene la parte finale della biografia del pastore Jean Faucher, curata da Theo Kiefner. Hans Joachim Schmitt spiega nella prima parte della serie « Piccolo dizionario dei documenti valdesi negli archivi tedeschi » diverse parole ambigue, il cui significato è cambiato nel corso dei secoli, come per es. « hasard » (allora: « pericolo », oggi: « puro caso »). Theo Kiefner spiega in un suo contributo, perché Todenhausen e Wiesenfeld vengono considerate come colonie valdesi, pure essendo state fondate dagli ugonotti. La colonia di Todenhausen, fondata negli anni 1719-1720, ha utilizzato il registro del paese di Kleinsteinbach, che comprende gli anni 1701-1720, per la registrazione dei principali atti dello stato civile. Essendo Kleinsteinbach una colonia valdese, il registro era titolato: « chiesa valdese di Roure e Méan in Val Cluson ». In base al titolo di questo registro, Todenhausen e Wiesenfeld, filiale di Todenhausen fondata nel 1755, venivano considerate come fondazioni valdesi.

2. Eugen Bellon, *Vertrieben, verweht, verwurzelt. Die französisch-reformierten Einwanderer in Dürrmenz. 1699-1735*, « Geschichtsblätter des Deutschen Hugenotten-Vereins e.V. » Volume XIX, quaderni 2-4, Sickte 1987.

Nel 1699 nel Württemberg giungevano numerosi rifugiati valdesi ed ugonotti. La maggioranza degli ugonotti era costituita da profughi provenienti dal Delfinato, specialmente dal Queyras. Dopo essere stati insediati a Dürrmenz, una parte di loro veniva trasferita a Wurmberg, costruendo la propria colonia alla periferia

[1] Con questo numero ed i prossimi numeri pubblicheremo una rassegna di libri ed articoli, usciti recentemente nel campo della storia dei valdesi tedeschi. Il dott. Theo Kiefner curerà questa rassegna. Responsabile per la traduzione, AdL.

del paese tedesco attribuendo alla nuova località il nome Lucerne. Henri Arnaud diventava pastore a Dürrmenz, ma presto costruiva la propria casa, e più tardi il tempio, a Schönenberg. Il libro di Bellon raccoglie in base a un assiduo lavoro di ricerca, le biografie di 385 coloni di Dürrmenz.

3. BARBARA DÖLEMEYER, *Die Hugenotten-Privilegien Friedrichs II. von Hessen-Homburg*, in « Alt-Homburg. Die Heimatzeitung für Bürger und Freunde unserer Stadt » 28 (9 settembre 1985), pp. 10-15; 28 (11 novembre 1985), pp. 10-13 e 29 (1 gennaio 1986), pp. 7-10.

Nell'Assia-Homburg c'erano diverse colonie valdesi, fra cui Dornholzhausen, fondata nel 1699 soprattutto dai valdesi di Meana della val Chisone. Purtroppo il buon lavoro dell'autrice non è aggiornato rispetto alla storia valdese.

4. Arbeitskreis für die Geschichte der Hugenotten und Waldenser in Schwabendorf e V. *Schwabendorf und Wolfskaute 1687-1689. Tradition - Geschichte - Gegenwart*, Marburg 1987.

Anche Schwabendorf veniva considerata come una colonia valdese, pur essendo stata fondata da ugonotti e valloni. Il contributo valdese era minimo. C'è però da considerare che dopo la prematura morte del primo pastore, è stato il ministro valdese Daniel Martin a fornire l'impronta alla colonia, permettendole così di consolidarsi. Il libro fornisce una documentata biografia del pastore Martin (pp. 31-35) e descrive lo sviluppo avuto da Schwabendorf sotto la sua guida (pp. 35-46).

5. Magistrat der Stadt Immenhausen, Evangelisch-reformierte Kirchengemeinde Mariendorf, Festausschuss 300 Jahre Mariendorf, *300 Jahre Mariendorf 1687-1987. Eine Hugenottengemeinde im Wandel der Zeit*, Baunatal 1 1987.

Purtroppo leggendo questo libro non si riescono a cogliere in modo approfondito le differenze esistenti tra valdesi ed ugonotti. In esso infatti ad es. mentre talvolta Mariendorf viene presentata come colonia valdese, in altre pagine si afferma che solo la maggioranza era costituita da valdesi, rilevando altresì la presenza di ugonotti. In realtà Mariendorf veniva fondata dagli ugonotti, con una percentuale minima di coloni valdesi, che però cresceva nel corso degli anni fino a raggiungere il 40 per cento.

La serie biografica (pp. 27-40), presentata dal libro, non fornisce un elemento esaustivo degli abitanti ed è inoltre poco chiara, poiché non c'è differenziazione tra fondatori, nuovi abitanti e passanti. Infine si devono registrare numerosi errori geografici e di citazione.

6. HANS JOACHIM SCHMITT, *Ungenutzte Dokumente zur französischen Sprachgeschichte des 17. und 18. Jahrhunderts. Lexilkalische Untersuchungen an den Waldenserurkunden von Schaumburg und Holzappel-Charlottenberg bei Diez/Lahn*, in « Zeitschrift für romanische Philologie » (1987) vol. 103, quaderno 3/4, pp. 356-364.

Il pastore valdese Daniel Martin e i valdesi della sua comunità abitarono per qualche tempo a Holzappel. Charlottenberg fu fondata nel 1699 dai profughi di Fenestrelle.

Calw, il 19.10.1987. THEO KIEFNER

CREDENZE RELIGIOSE E SOCIETA' ALPINE

Finalmente sono usciti a Gap nel luglio 1987 gli « Actes du Colloque de Freissinières » del lontano ottobre 1981, a cura della consorella *Société d'Etudes des Hautes-Alpes,* col concorso del *Conseil général des Hautes-Alpes* e del *Parc National des Ecrins* (estr. dal « Bulletin de la Société d'Etudes des Hautes-Alpes » 1985-'86, Gap, Imprimerie Louis-Jean, 1987, p. 260).

I partecipanti, in numero di 21, per lo più francesi e appartenenti al vario mondo delle Università e dei Centri Nazionali di Ricerca Scientifica (Paris, Grenoble, Aix-en-Provence ecc.), cercarono di rispondere a tre domande: 1) c'è un modello alpino di espressione della vita religiosa?; 2) le Alpi sono state un luogo di rifugio particolare, un luogo propizio all'espressione di pratiche e comportamenti religiosi eterodossi, tra cui includere il fenomeno valdese?; 3) nonostante la formidabile barriera naturale da esse presentata, le regioni alpine sono state un luogo di scambi, un crocevia d'influenze?

Le relazioni date su questi tre « axes de recherches » spaziarono dal medioevo all'età contemporanea. Rispettando l'invito degli organizzatori — di cui si fece fervente coordinatore Pierre-Yves Playoust delle *Archives départementales des Hautes-Alpes* (cf. la sua *Introduction,* pp. 7-13) — inteso ad « evitare il duplice scoglio di un soggetto troppo vasto o di un tema troppo specializzato », i 21 relatori, provenienti da orizzonti culturali o religiosi ben diversi, si possono agevolmente distinguere per gli argomenti rispettivamente trattati, quali

— processioni e pellegrinaggi (Georges Rose, Paris: *Les prieurs de Saint-Guillaume et le pèlerinage du Mont-Guillaume à Embrun,* pp. 17-25; Jean Stern, m.s., Roma: *Les débuts du pèlerinage de Notre-Dame de la Salette - Dévotion populaire et autorité diocésaine,* pp. 55-64).
— distribuzione geografica dei luoghi di culto (Marie-Hélène Froeschle-Chopard, Peymeinade: *Les lieux de culte de Provence orientale: y a-t-il contraste entre bas-pays et zone alpine?,* pp. 217-242).
— pratica degli ex-voto (Bernard Cousin, Università di Aix-en-Provence: *Les Alpes Françaises, région frontière de l'ex-voto peint,* pp. 211-216).
— il ruolo ecologico di un'abbazia (René Favier, Università di Grenoble: *Ecologie et religion: la suppression de l'Abbaye de Boscodon,* pp. 197-202).
— le relazioni di una famiglia nobile con il basso e l'alto clero (Christine Roux, Veynes: *La religion d'une famille dauphinoise au XVIII.e siècle,* pp. 43-54).
— diavolo e stregoneria (Charles Joisten, già del Musée Dauphinois, deceduto nel 1967: *Croyances au diable et à la sorcellerie dans la vallée de Freyssinières,* pp. 33-41; Paul Pons, Gap: *Le diable dans les mystères briançonnais,* pp. 27-32).
— le solitudini alpestri come luogo di attrazione sia per ordini religiosi tendenzialmente eremitici, sia per piccole comunità eterodosse prevaldesi (Bernard

Bligny, Università di Grenoble: *Solitudes alpestres et vie contemplative - Hautes-Alpes, XI-XII.e siècles* pp. 103-107).

— o, viceversa, l'esodo forzato di intere famiglie per causa di religione (Michelle Magdelaine, CNRS, Paris: *Le Refuge à Francfort-sur-le-Main. Les Dauphinois du Valcluson, de l'Embrunais et du Gapençais à Francfort en 1686-1687*, pp. 203-209).

— l'atteggiamento del clero delle parrocchie e dei conventi di fronte alle misure imposte durante il periodo rivoluzionario (Robert Brès, Marseilles: *Clergé séculier et clergé régulier dans le district de Briançon pendant la Révolution, 1790-1799*, pp. 109-119).

— l'azione clandestina dei vescovi di Gap e Embrun tra il 1795 e il 1798 (Raymond Dartevelle, CNRS, La Celle-Saint-Cloud: *L'action clandestine des évêques de Gap et d'Embrun entre 1795 et 1798*, pp. 121-133).

— il rifiuto di partire per il fronte, durante la prima Guerra Mondiale, di due fratelli protestanti del vallone di Freissinières (Nicole Jacquier-Roux-Thevenet, St-Martin-La-Brasque: *Des insoumis pour la foi: les frères Berthalon de Freissinières*, pp. 135-142).

— infine, una certa stagnazione della storiografia religiosa nella provincia di Cuneo dovuta sia alla « scarsa accessibilità degli archivi », sia al « tardivo ed ancora sporadico contributo dell'archeologia medievale », sia alla « prevalenza della erudizione frammentaria », sia alla « marginalizzazione del problema dell'eresia, della dissidenza religiosa e della riforma (Mario Cordero, Cuneo: *Ricerca storica, committenza, tutela: studi recenti di storia religiosa sulla provincia di Cuneo, 1976-1980*, pp. 65-77).

In quanto al tema specifico del « fenomeno valdese », esso è stato esaminato da angolature ben diverse, a seconda delle epoche considerate:

— la predicazione del francescano Vincent Ferrier, a cavallo dei secc. XIV-XV, ispirata ad una « visione deliberatamente apocalittica » (Pierrette Paravy, Università di Grenoble: *Remarques sur les passages de saint Vincent Ferrier dans les vallées vaudoises, 1399-1403*, pp. 143-155).

— la fondazione della colonia di Cabrières d'Aigues a partire da Freissinières, 1495-1501 (Gabriel Audisio, Università di Aix-en-Provence: *Une colonie provençale de Freissinières au XVI.e siècle: Cabrières d'Aigues*, pp. 157-164).

— i rapporti tra i Valdesi e i Riformatori prima di Calvino (Giovanni Gonnet, Roma: *Les relations des Vaudois des Alpes avec les réformateurs franco-suisses avant Calvin, 1526-1533*, pp. 165-178).

— l'invasione del Queyras da parte dei valdesi piemontesi nel 1690, tutt'altro che pacifica (Robert Bornecque, Università di Grenoble: *Les Vaudois et le Queyras d'après les mémoires des ingénieurs du Roi, 1690-1700*, pp. 179-185).

— infine l'opera del pastore Alexis Muston, 1810-1888, « féru de théologie, d'histoire, de médecine et de botanique » (Pierre Bolle, Università di Grenoble: *Alexis Muston, premier historien des Vaudois*, pp. 187-193).

Tra queste ultime cinque relazioni l'unica a darci qualcosa di nuovo è quella di Bornecque: premesso che le relazioni tra il Queyras e le viciniori valli d'oltre confine, normalmente buone, si guastarono in particolare sia con « la persécution brutale organisée par Louis XIV contre les Vaudois du Piémont en 1986 », sia in seguito alla « guerre européenne dans laquelle le duc de Savoie prit en 1690

parti contre le roi de France » (p. 179), l'Autore, sulla fede dei rapporti eseguiti dagli ufficiali del Genio operanti nel Brianzonese, osserva come i Valdesi, con le loro scorrerie indiscriminate — confermate anche dal capitano Robert, uno dei cronisti del « Glorioso Rimpatrio » —, da sfruttati si trasformarono in sfruttatori e, approfittando dello stato di guerra, fecero « main basse sur toutes les richesses transportables » (p. 181). Le conclusioni del Bornecque non sono molto lusinghiere per i nostri padri: « ...le Queyras n'éprouvait pas à ce moment là une attirance particulière pour la doctrine vaudoise ou pour la Réforme. Il demeurait relativement peu d'anciens protestants convertis de force, même s'il leur arrivait de jouer un rôle considérable en s'appuyant en temps de guerre sur l'action redoutable de leurs voisins vaudois. Que dire de ces derniers durant cette ultime décennie du XVII.e siècle, sinon observer mélancoliquement, en moraliste, que capables d'un extraordinaire héroïsme pour défendre leur foi dans la persécution, ils ont renié dès qu'ils furent en position de force tous les principes de l'Evangile pour lequel ils avaient risqué le supplice et la mort. Fort bons élèves de leurs anciens bourreaux, de victimes innocentes ils se sont transformés en un clin d'oeil en tortionnaires des plus qualifiés. Paradoxe de toute guerre de religion et même, plus largement, de la condition humaine » (p. 185).

Una considerazione a parte meritano la relazione di Michel Vovelle, dell'Institut d'Histoire de la Révolution française di Parigi (*De la pratique testamentaire au serment constitutionnel et à la déchristianisation. Y a-t-il un modèle alpin de religion traditionnelle?*, pp. 79-99), nonché la conferenza finale, a Briançon, di Jean Delumeau, del Collège de France (*Religion populaire et christianisation*, pp. 243-253). Vovelle a tentato, « sinon une synthèse, du moins une mise en relation des traits originaux de la religion alpine à l'époque moderne » (p. 79), e ciò — sottolinea Playoust — « à partir des travaux récents dont ceux qu'il a lui-même initiés à l'époque où il exerçait à l'Université de Provence » (p. 10): Tackett, Famechon, Cousin, Collomp, Dalet, Sentis, Roques, Joisten, Vovelle e i suoi allievi ecc. Tuttavia questa gente ha privilegiato non solo le fonti manoscritte (registri parrocchiali, testamenti, relazioni di visite pastorali, registri di ordinazioni e di titoli clericali, documenti relativi alle confraternite ecc.), ma anche le fonti non scritte (« des fresques médiévales... aux retables de l'âge classique », p. 80) e l'inchiesta orale. In questo « parcours exploratoire » volutamente limitato alle Hautes-Alpes e alle Alpes-de-Haute-Provence, numerose sono le caratteristiche generali che valorizzano l'originalità del mondo alpino: una regione meno povera di quel che si pensi; la preponderanza di una società paesana (« villageoise ») ed il primato, « dans ce monde des villages », del gruppo dei contadini (p. 81); dal punto di vista demografico, l'« importance d'une famille plus large » in cui « s'expriment des solidarités de type ancien » (p. 82); « le taux très élevé d'alphabétisation » specie maschile (p. 83); « l'importance d'une société cléricale nombreuse, originale et très fortement implantée », che fa di questa regione un autentico « réservoir de prêtres » (p. 85), cioè una « zone productrice de vocations nombreuses » (p. 86), dove però « une strate puissante de religion populaire a représenté une force de résistance marquée » in un'area riconquistata, sia pure tardivamente, « par la pastorale posttridentine » (p. 97) ecc.

In quanto al Delumeau, che ha voluto « montrer qu'au cours de sa très longue histoire le christianisme n'a pas perdu son authenticité en se vulgarisant » —

come riassume Playoust (p. 12) —, egli ha sconfinato ampiamente dal tema centrale del « Colloque », affrontando il grosso problema del comportamento religioso delle masse, esaminato attraverso sia le pratiche comunitarie (canti, pellegrinaggi, processioni), sia certi approcci magici ereditati addirittura dall'antichità pagana e a poco a poco cristianizzati lungo i secoli. Tutto ciò dovrebbe invitare lo storico a non « exclure du christianisme tout ce qui est préchrétien » (p. 205), tanto più che è ormai assai difficile distinguere tra un cristianesimo « puro » ed uno « immaginario » (p. 248), tra una religione dotta delle « élites » ed una religione delle masse, ancorché « même en terre de chrétienté religieux et chrétien n'etaient et ne sont pas forcément synonymes » (p. 250). Molto bene, ma — prescindendo dagli inevitabili sincretismi che si sono operati tra il magico pagano e quello pagano, come « bénédictions pour protéger aussi bien le lit conjugal que les moissons et l'eau des puits », « exorcisme pour faire cesser l'orage, éloigner les loups et toutes bêtes malfaisantes », il suono delle campane ritenuto efficace « contro la foudre et le tonnerre » (p. 244), il prete visto come « le guérisseur, le devin, le magicien, celui qui connaît les choses occultes, conjure les revenants et désencorcelle » (p. 245), persino la pretesa esistenza dei « sabbats » giudicati spesso come « des réunions organisées et vécues comme des liturgies anti-chrétiennes », e, peggio, « les orgies incestueuses » di cui furono accusati tanto i primi cristiani quanto i Montanisti, Pauliciani, Bogomili, Catari, Valdesi, Ebrei, persino gli Ugonotti (p. 247) — dove situare, in tanta congerie di comportamenti sicuramente anomali, l'eresia, la dissidenza, l'opposizione dottrinale, nel loro significato primitico e concreto di « scelta » individuale o di gruppo di fronte alla religione ufficiale? E' una questione che finora, se non erro, non ha ricevuto una risposta soddisfacente.

GIOVANNI GONNET

QUALCOSA DI NUOVO SULLA « BIBBIA » DI CHANFORAN

Nel maggio 1985, sotto gli auspici del Musée Calvin e del suo valente amministratore Georges Casalis, ebbe luogo a Noyon in Picardia un importante « Colloque » consacrato a *Olivétan traducteur de la Bible.* Gli Atti relativi, presentati dallo stesso Casalis e da Bernard Roussel dell'Ecole pratique des Hautes Etudes di Parigi (Paris, Les Editions du Cerf, 1987, p. 200), contengono — oltre tre prefazioni e tre appendici — una dozzina di relazioni centrate non solo sulla figura dell'Olivetano, ma anche sulla Picardia e sui soggiorni in essa di Erasmo (André Godin, CNRS, Paris: *Erasme, la Picardie et les Picards,* pp. 39-50) e del Crespin (Jean-François Gilmont, Università Cattolica di Louvain: *Jean Crespin en Picardie ou comment esquiver la confiscation totale de ses biens, 1545-1548,* pp. 53-59), sulla bibbia in francese di Lefèvre d'Etaples (Michel Veissière, directeur diocésain des Affaires culturelles: *La Bible en français dans le diocèse de Meaux - Son usage dans les années 1520,* pp. 63-71) e, naturalmente, su quella che è stata definita « la prima traduzione scientifica delle Sacre Scritture in francese », la cui stampa

— com'è ben noto — fu finanziata dai Valdesi negli anni 1532-1535. Sul personaggio del traduttore si sono soffermati Giorgio Tourn (*Sans nom ni lieu*, pp. 21-29) e il Casalis (*Appropriation linguistique et identité culturelle*, pp. 151-160), mentre della sua versione hanno trattato, da un lato, il Gilmont sulle sue vicende editoriali (Jean Françoş Gilmont, *La publication de la Bible d'Olivétan: audaces et limites d'une entreprise de précurseurs*, pp. 31-37), dall'altro Roussel e Amsler sopra i suoi aspetti strettamente filologici (Bernard Roussel: *Olivetan « corbeau enroué »? La traduction française d'Ephésiens I et Esaïe 3*, pp. 77-88; Samuel Amsler, Università di Losanna: *L'Ancien Testament d'Olivétan à la lumière d'Esaïe 53*, pp. 107-113). Di particolare rilievo le relazioni sulla biblioteca di Olivetano (Jean-Claude Dony, segretario generale della Società biblica svizzera: *La bibliothèque d'Olivétan*, pp. 93-102) e sul perché di una Bibbia in francese per i Valdesi (Gabriel Audisio, Università di Aix-Marseille: *Pourquoi une Bible en français pour les vaudois?*, pp. 117-134), nonché quelle più generali di François Refoulé, direttore delle Editions du Cerf (*Bible et culture*, pp. 139-143) e di Jean-Pierre Molina, della Missione popolare evangelica di Francia (*L'expression « Bible, littérature populaire »*, pp. 145-149).

In fondo chi era Pierre Robert, che si firma Louis Olivier in una petizione inviata nell'autunno 1531 ai magistrati di Neuchâtel? Si sa dov'è nato, ma non esattamente quando, si sa quand'è morto, ma non come e dove (Jacques Maury, presidente della Federazione protestante di Francia, *Préface*, p. 16). Evangelista ed insegnante elementare, precorse in un certo senso il suo più illustre cugino, Giovanni Calvino: « Leurs chemins se sont croisés et entrecroisés, à Orléans, Strasbourg, Genève, Ferrare. C'est l'aîné qui, partout, a précédé le cadet; Jehan Cauvin passe toujours où est déjà passé Pierre Robert. Saura-t-on jamais ce qu'il lui doit dans sa découverte silencieuse de l'évangélisme? » (Tourn, p. 25). Tutti ne sottolineano, da un lato, l'estrema modestia (lui stesso si serviva dello pseudonimo « Belisem de Belimakon », cioè « colui che non ha nome e non viene da nessuna parte), dall'altro la buona conoscenza non solo del latino, ma anche dell'ebraico e del greco. Di lui, oltre a quella petizione del 1531, si ricorda una *Instruction des enfants* destinata ad insegnare a leggere e a scrivere in francese sulla base dei testi fondamentali della fede cristiana, il Pater, il Credo, i Dieci Comandamenti. La sua fama è legata solo alla sua versione, alla quale premise una *Préface* che i curatori del « Colloque » hanno fatto bene a ripubblicare in appendice agli Atti, insieme con un « [Faux] privilège rédigé [en latin] par Jean Calvin » e la « Préface » dello stesso riformatore, intitolata *Epître à tous amateurs de Jésus Christ et de son Evangile* (pp. 163-189). Il suo lavoro, Olivetano lo compì in un lasso di tempo incredibilmente breve, appena due anni (dal 1532 al 1534), in un angolo remoto del vallone d'Angrogna, forse alla Scuola dei « barbi » a Pradeltorno.

Tra i molti interrogativi posti all'attenzione dei partecipanti merita una certa attenzione quello posto da Gabriel Audisio. A parer suo, non sarebbero stati i Valdesi a chiedere una bibbia ai riformatori, ma piuttosto questi ultimi a spingerli a finanziarne la stampa (p. 117). Tale bibbia avrebbe dovuto essere bilingue (latino e francese), ma con la novità che la versione fosse fatta non sulla Vulgata, ma sui testi ebraici e greci. Ma ecco la domanda: perché una bibbia in francese per quei Valdesi del Cinquecento, i quali già disponevano da tempo di versioni

in lingua occitana e, per giunta, non praticavano il francese? Secondo me, l'unica risposta valevole sarebbe che — come si esprime lo stesso traduttore nella sua *Apologie du translateur* — essa avrebbe dovuto servire non solo ai Valdesi, ma a « tous les chrétiens ayant connaissance de la langue française », e ciò sia « pour l'honneur de Dieu », sia « pour la ruine de toute fausse doctrine répugnante à vérité » (p. 130). Certo, i Valdesi, a Chanforan nel 1532, avrebbero potuto optare per una versione nuova, condotta sugli originali ebraici e greci, tanto in occitano quanto in italiano — ma di questa eventualità non si è parlato a Noyon —, ma quel che puntualizza Audisio è che, rinunciando essi, da una parte, a far figurare il testo latino accanto a quello francese, e dall'altra preferendo cotesta lingua a quella da loro normalmente parlata (l'occitano orientale detto anche « valdese »), i nostri padri avrebbero rinunciato alla loro identità a beneficio della « vision réformée la plus rigide — celle de Farel — et la plus opposée à la tradition vaudoise, somme toute conciliante sur bien des points avec l'Eglise de Rome » (p. 131). Ora dire ciò è una cosa, un'altra è trarne la conseguenza che a Chanforan i riformatori, se non vollero proprio la « mort du valdéisme », non ne compresero, o non ne vollero ammettere, « l'originalité profonde », di questo « monde de paysans qui, grâce à leur unité et malgré dispersion et persécution, avaient réussi à braver l'Eglise au cours des siècles » (p. 133).

Per conto mio, non insisterei troppo su quella che Audisio chiama « rupture », « renoncement » (ivi). « Réforme du valdéisme » ci fu sicuramente, e di gran peso, soprattutto perché, come ricordava lucidamente il Perrin — sia pure con uno sguardo retrospettivo di quasi un secolo —, i presenti a Chanforan « se résolurent de dresser leurs Eglises, en sorte que l'exercice qu'ils faisoyent auparavant en cachette fut cognu d'un chacun et que leurs Barbes ou Pasteurs preschassent l'Evangile à descouvert... » (Tourn, p. 21). Che poi quei delegati — tra i quali, non dimentichiamolo, c'erano anche quelli dell'Italia meridionale — non si resero probabilmente « entièrement compte » della decisione di fare stampare quella Bibbia né delle conseguenze che sarebbero scaturite dalla loro rinuncia al mimetismo (Tourn, p. 24; Audisio, p. 133), resta il fatto che la Bibbia di Chanforan, se tecnicamente non può dirsi « *valdese* » perché « picards » erano sia il traduttore che lo stampatore, tuttavia *lo* è per tre motivi, bene individuati da Giorgio Tourn: primo, perché i Valdesi ne finanziarono la stampa; secondo, perché essa rientrava perfettamente nella secolare tradizione valdese dell'uso di bibbie in volgare fin dai tempi di Valdesio di Lione; terzo, perché essa realizzava, « tout autant que les autres, l'esprit vaudois dans sa spécificité » (pp. 24-25).

Giovanni Gonnet

SCOMPARSA DEL CATARISMO?

A questo grosso interrogativo è dedicato il 20° « Cahier de Fanjeaux » (*Effacement du Catharisme? XIIIe-XIVe s.*, Toulouse, Privat, 1985, 8°, p. 384). E' la terza

volta che il Centre d'Etudes Historiques di Fanjeaux tratta dei Catari, nel quadro della storia religiosa del Languedoc nei secoli XIII e XIV: la prima fu nel 1967 (3° Cahier: Cathares en Languedoc) per presentarne le dottrine e la prassi, la seconda nel 1979 (14° Cahier: Historiographie du Catharisme) per verificare come nei secoli successivi essi sono stati visti dalla pubblicista o polemica o ad essi favorevole, ora nel 1985 (20° Cahier) per riuscire a capire perché, a differenza dei Valdesi tuttora esistenti, i Catari sono scomparsi nel corso del secolo XIV.

Lodevoli, nei Cahiers 3° e 14°, le premesse metodologiche atte a superare le strettoie dogmatiche sia dei polemisti e degli inquisitori medievali, sia degli eresiologhi e dei teologhi moderni, al fine di rintracciare senza preconcetti l'ispirazione propria dei Catari, l'uso che fecero delle Sacre Scritture (ivi compreso l'Antico Testamento), la loro convinzione di essere dei « buoni cristiani », pur professando alcune dottrine che cristiane non erano, in altre parole per considerare il catarismo così com'era, più come una religione a sé stante che come un'eresia. Nel Cahier 20° sono affrontate due questioni ben distinte: 1) com'era la situazione del catarismo, delle sue chiese, dei suoi « perfetti » e dei suoi « credenti » tra la fine del sec. XIII e l'inizio del XIV? 2) quali furono i fattori che contribuirono alla sua progressiva scomparsa nel sec. XIV?

Le risposte al primo interrogativo hanno dato luogo ad una visione d'insieme geografica che, allargando l'orizzonte delle ricerche ben oltre la Linguadoca (Jean Duvernoy, Tolosa: *Le catharisme en Languedoc au début du XIV.e siècle*, pp. 27-56), ha inglobato ad ovest l'Aquitania (Bernard Guillemain, Università di Bordeaux: *Le duché d'Aquitaine hors du catharisme*, pp. 57-71) e ad est la Provenza (Jacques Chiffoleau, Università di Lione: *Vie et mort de l'hérésie en Provence et dans la vallée du Rhône du début du XIII.e au début du XIV.e siècle*, pp. 73-94, con un'appendice di Monique Zerner, Università di Nizza: *Note sur l'Eglise et l'hérésie dans la région du Bas-Rhône*, pp. 94-95, *Notes*, pp. 97-99), giungendo fino all'Italia (Raoul Manselli, Università di Roma: *La fin du catharisme en Italie*, pp. 111-118) e alla Bosnia (Franjo Sanjek, Università di Zagabria: *Dernières traces de catharisme dans les Balkans*, pp. 119-134), e con un capitolo a sé su *Survivances cathares dans les manuscrits vaudois du XV.e siècle*, di Anne Brenon, del Centre National des Etudes Cathares di Villegly (pp. 135-156).

Tra i fattori della scomparsa sono stati presi in considerazione via via

— l'Inquisizione (Patrik Henriet, Aix-en-Provence: *Du nouveau sur l'inquisition languedocienne*, pp. 159-173, e Jean-Louis Biget, St-Cloud: *L'extinction du catharisme urbain: les points chauds de la répression*, pp. 305-340.

— la pastorale (Odette Pontal, Paris: *De la défense à la pastorale de la foi: les épiscopats de Foulque, Raymond du Fauga et Bertrand de l'Isle Jourdain à Toulouse*, pp 175-197).

— gli agenti del Re (Alan Friedlander, South, con la collaborazione di Thomas Bisson, Berkeley, entrambi U.S.A.: *Les agents du roi face aux crises de l'hérésie en Languedoc, vers 1250-vers 1350*, pp. 199-220).

— la perdita della stessa tradizione familiare catara (Michel Roquebert, Toulouse: *Le catharisme comme tradition dans la « Familia » languedocienne*, pp. 221-242)

— il ruolo dirompente dell'economia (Philippe Wolff, Toulouse: *Rôle de l'essor économique dans le ralliement social et religieux*, pp. 243-255).

— la fondazione dell'Università di Tolosa (M. H. Vicaire, Università di Friburgo, e Henri Gilles, Università di Tolosa: *Rôle de l'Université de Toulouse dans l'effacement du catharisme*, pp. 257-276).

— la predicazione degli ordini mendicanti (M. H. Vicaire: *L'action de l'ensetgnement et de la prédicatiin des Mendiants vis-à-vis del cathares*, pp. 277-304).

Ovviamente, quando in quei secoli si va alla ricerca dei Catari, s'incontrano dei Valdesi e viceversa. Il domenicano Vicaire, nell'*Introduction, aveva già messo* in rilievo che i Valdesi, benché « simultanément et très violemment persécutés », non eranc per questo scomparsi (p. 8). Ora, nel reperire i resti del catarismo nelle regioni suindicate, qualche relatore ha opportunamente indicato contrade e luoghi dove vivevano e operavano più o meno clandestinamente gruppi di Valdesi come a Tolosa (Duvernoy, p. 33), o tra gli eretici citati da Bernardo Gui (ivi, p. 50) circa l'inaffidabilità delle confessioni estorte con la forza, nonché dal Limborch (ivi, pp. 51-52) per quanto riguarda il rifiuto di giurare, o, in genere, in qualcuna delle numerose liste inquisitoriali (ivi pp. 41-42). Più consistenti, seppure spesso problematici, i dati concernenti la presenza dei Valdesi in Provenza, anche perché — dice il Chiffoleau — bisogna guardarsi da una certta « conception contagioniste de l'hérésie », già propria dei chierici medievali ed oggi condivisa da qualche storico, ed il Nostro cita tra gli altri la Thouzellier (p. 73). Tenuto conto dell'eventuale « proiezione » di certe caratteristiche linguadociane sulla vicina Provenza (p. 74), la « fama hereticorum » della regione ad est del Rodano inferiore si riscontrerebbe più nei documenti pontifici o conciliari che non nella realtà concreta delle cose, dove spesso si confondeva la lotta per il potere politico con l'eresia dottrinale vera e propria, così come era successo nell'Italia di quei secoli secondo il Volpe (pp. 78-79) Se i vescovi sono scacciati dalle loro cattedrali, se i loro proventi sono confiscati o addirittura alienati o distrutti, se le decime non si possono più raccogliere, se persino il basso clero è molestato e interrotti sono i sacramenti ecc., tutto ciò avviene per ritorsione da parte laica contro il clero per motivi soprattutto economici e politici (pp. 76-77). Naturalmente l'eresia, quella vera, specialmente se antisacerdotale o antisacramentaria, avrà potuto trovare in queste contestazioni un terreno propizio per la sua espansione (p. 76 e 80), ma vale senz'altro l'inverso, cioè che l'eresia stessa sia stata all'origine di tutto questo rimescolio d'interessi tipicamente temporali (p. 76) Comunque, sta il fatto che in Provenza, secondo Chiffoleau, « les hérétiques eux, à travers les sources ténues dont nous disposons, ont toujours été fort peu nombreux, dispersés et, dans leur grande majorité, vaudois » (p. 85): così ad Avignone nel 1218, 1226, 1235, 1251 e 1259 (pp. 75, 76, 81 e 82); ad Arles nel 1234 (p. 93); a Monteux dopo il 1250 (p 81); a Marsiglia nel 1264 e nel 1332 (p. 77-78, 83 e 84); a L'Isle-sur-la-Sorgue nel 1261 e forse anche nella prima metà del sec. XIV (p. 82 e84); infine a Valréas verso il 1295-1305 (p. 84). Quel che qui a noi interessa è l'affermazione conclusiva del Nostro: « en Provence, quand elle est nommée, l'hérésie c'est d'ailleurs toujours le valdéisme et non le catharisme » (p. 81), un giudizio ribadito dalla Zerner: « les seuls hérétiques historiquement répérables dans la région du Bas-Rhône (les cités et les communes au bord du fleuve et le Marquisat de Provence) sont des vaudois et apparaissent tardivement » (p. 94).

La relazione di Anne Breno merita un discorso più lungo. Per rendersi conto di eventuali sopravvivenze catare nella cosidetta letteratura valdese medievale, la

relatrice si è sobbarcata la non lieve fatica di un esame sistematico di tutti i manoscritti giacenti nelle note Biblioteche di Cambridge, Carpentras, Digione, Dublino, Ginevra, Grenoble e Zurigo (cf. tabella riassuntiva in Gonnet-Molnár, *Les Vaudois au moyen âge*, Torino 1974, pp. 443-450), distinguendo in pratica due fasi di elaborazione: una, riflettente « une dogmatique encore relativement orthodoxe par rapport à celle de l'Eglise romaine », l'altra, « d'influence hussite très marquée » (p. 141) Quindi, passando in rassegna i vari temi sparpagliati qua e là e spesso ripetuti nei vari manoscritt e distinguendoli in 4 gruppi (Bibbia e liturgia, Dottrina, Morale, Escatologia), la Brenon — a prescindere dal trattato su *la gleisa de Dio* di Dublino A.6.10 e del prologo di S. Giovanni nelle « bibbie » di Carpentras e di Grenoble, con toni e andamenti catari (p. 144 e 142-143) — individua nel *De las Tribulacions* l'unico testo valdese con numerose tracce o analogie dualiste (cf. l'edizione critica curata dalla stessa Brenon in « Heresis » n. 1, 1983, pp. 25-31 - n. 2, 1984, pp. 21-33 - n. 3, 1984, pp. 35-43 - n. 4, 1985, pp. 25-26. Per il prologo di Giovanni, cf. Giovanni Gonnet, *A propos du « Nichil »: une controverse désuète mais courtoise sur la conception cathare du bien et du mal*, in « Heresis » n. 2, 1984, pp. 5-14).

Tutto bene, dunque, ma con un solo piccolo neo: Anne Brenon (p. 135) — come prima Jacques Chiffoleau (p. 91) — chiamano ancora l'iniziatore del valdismo con la duplice forma *Pierre Valdès*, senza però giustificare tale, per me, ibrida preferenza.

GIOVANNI GONNET

UGO FLAVIO PITON, *La fouà de ma Gent, La chiesa parrocchiale di Castel del Bosco, 1686-88 - 1987*, Collana Ma gent, n. 3, Grafica Cavourese ed., pp. 128.

Nel clima di commemorazioni ricordi e rievocazioni che sembra caratterizzare la nostra epoca si segnala una intensa attività editoriale anche in campo ecclesiastico. E' sempre più frequente ricevere opuscoli, volumi commemorativi editi in occasione di centenari, restauri, manifestazioni con l'intento di salvare la memoria di una chiesa, una confraternità, un santuario.

Tale è anche il nostro volume, interessante soprattutto per la ricca documentazione iconografica sulla chiesa di Castel del Bosco ed i suoi abitanti e per la raccolta di documenti che accompagnano la sintetica storia dell'edificio e della parrocchia.

Due osservazioni marginali si possono fare. La prima di ordine generale vale non solo per questo lavoro ma per tutti quelli analoghi: il materiale è offerto alla lettura senza essere rielaborato. Le persone legate ad una visione narrativa della storia vorrebbero forse una maggior integrazione fra discorso e fonti ma la caratteristica, e forse il fascino, di questa storiografia locale sta proprio nel carattere panoramico più che organizzato della memoria.

La seconda considerazione è più specifica e riguarda la impostazione del discorso. La chiesa celebra il suo 3° centenario, nel 1686 infatti inizia la sua vita per volontà di Sua Maestà il Re Luigi XIV dopo la Revoca dell'Editto di Nantes.

La storia non può che essere storia dei suoi 300 anni ma il suo passato non può essere rimosso. E prima non c'è solo il Medioevo e la distruzione del XVI secolo dei santuari medievali ma c'è la grande esperienza del Protestantesimo fino al 1685. Non parlarne o tacerlo significa non spiegare come, quando, perché prende vita quella chiesa che non trova la sua origine nella devozione dei fedeli ma nella politica di riconquista del potere regio. Questa è storia ed un libro di storia non la può tacere.

GIORGIO TOURN

GIOVANNI CASTELLI e KEITH SUGDEN, *Ancient Pathways in the Alps.* London, George Philip and Son Limited, 1988 (£ 7.95).

In questo libro ben illustrato sono descritti sei percorsi storici delle Alpi. Da pagina 36 a pagina 59 viene raccontato « The "Waldensians" Glorious Return ». Il testo è in gran parte preso dalla traduzione inglese di Acland della *Histoire de la Glorieuse Rentrée* di Arnaud e non contiene dati nuovi. Stranamente la battaglia di Salbertrand (pp. 52-53) viene raccontata prima della salita del Moncenisio (pp. 54-55), ma probabilmente si tratta di un errore della tipografia. Molto belle invece sono le cartine, che accompagnano il testo, anche se indicano talvolta delle vie storicamente sbagliate o troppo lunghe.

ALBERT DE LANGE

BRIGITTE KÖHLER, *Die Verschwisterung: Pragelato und Rohrbach-Wembach-Hahn*, Ober-Ramstadt, Verein für Heimatgeschichte e.V., 1985, pp. 33.

La storiografia delle colonie valdesi tedesche non è mai stata solo uno studio puramente accademico, ma ha sempre avuto anche uno scopo pratico, cioè di riprendere i contatti con quelli che sono « rimasti »: la popolazione della val Chisone, costretta all'abiura. Nel caso di Rohrbach-Wembach-Hahn, fondata nel 1699 da profughi di Pragelato, l'impegno dei valdesi tedeschi ha portato al gemellaggio tra la colonia valdese tedesca e Pragelato nel 1974.

Nel suo opuscolo l'autrice descrive il cammino percorso per giungere al gemellaggio (« Verschwisterung »), fornisce una relazione della manifestazione conclusiva e termina con una sua valutazione ad un decennio di distanza. Brigitte Köhler ha scritto (in parte insieme con suo marito Diethard Köhler, purtroppo mancato nel 1987) un importante studio: *Die Waldenser-Kolonie Rohrbach-Wembach-Hahn im 18. Jahrhundert*, Ober-Ramstadt/Wembach 1983[2]. Ha così acquisito la competenza necessaria per scrivere l'opuscolo.

ALBERT DE LANGE

EMANUELE PIETRO PONS, *Manoscritti del Giacomo Pons Cadet fu altro e discendenti. Anni 1701-1903*, Roma, Edizioni TER, 1986. Lit. 20.000.

La « cronaca familiare » ha nella storiografia valdese degli interessanti esempi come quella di Augusto Armand Hugon sui Pellegrin (Boll. 113) e di Beatrice Appia sulla famiglia Appia (Boll. 126 e 127). In questi casi si tratta di famiglie « importanti », poiché vari membri di queste hanno « partecipato per un paio di secoli ed oltre ad alcuni degli avvenimenti o delle fasi principali della storia valdese » (Boll. 113, p. 65). Sono invece carenti le cronache di famiglie « normali », che hanno sofferto piuttosto che « partecipato » attivamente alla travagliata storia valdese.

Il libro non colma questa lacuna, pur riguardando una famiglia « normale »: i Pons Cadet, montanari di Massello. Prescindendo dalla breve introduzione il libro offre 57 documenti notarili e 20 foto. Tali documenti però non vengono utilizzati per descrivere la storia socio-economico-culturale di una famiglia contadina, pur offrendone lo spunto.

ALBERT DE LANGE

MANFRED E. WELTI, *Dall'Umanesimo alla Riforma. Giovanni Bernardino Bonifacio marchese d'Oria*, 1517-1557, Ediz. Amici della « A de Leo », Brindisi 1986, pp. 169.

Questo testo è il primo volume di una biografia completa di Giovanni Bernardino Bonifacio di cui la seconda parte uscì a Ginevra nel 1976 pubblicata dalla Librairie Droz, a cura dello stesso autore. Si tratta di un personaggio importante del primo '500 che gode del potere consolidato di una famiglia nobile napoletana, arricchitasi con la gestione di alte cariche statali.

Il libro è diviso in tre capitoli che corrispondono ad altrettanti periodi della vita di Bonifacio. Il primo va fino ai vent'anni, durante i quali, come molti giovani del suo tempo, egli non compì studi universitari, malgrado la propensione per le letture e, dopo gli anni dell'apprendistato, fece il suo tirocinio di girovago. Nel 1536, alla morte del padre, divenne il nuovo Marchese d'Oria, senza tuttavia esprimere quella fermezza nel governare che era stata tipica del suo predecessore. Il secondo periodo lo vede signore di un vasto territorio di 1.200 Kmq. con 10.000 abitanti. Il terzo, infine, per noi più significativo, rintraccia l'evoluzione dell'uomo religioso, umanista e mecenate. Gran raccoglitore di libri e di edizioni rare, regalò parte del suo fondo all'Accademia Polacca delle Scienze di Danzica (150 tomi) e, a tappe successive, approdò al protestantesimo melantoniano, aderendo ad una fede poco intellettualizzata. Egli fu un uomo « etico », che ereditò da Juan de Valdés, di cui fu discepolo dal 1540, il principio di sola fide e un atteggiamento critico verso il monachesimo. Il suo mecenatismo aveva radici un po' in tutta Europa e della cerchia dei letterati italiani da lui sussidiati restano due nomi: Anton Francesco Doni e Lodovico Dolce, che vissero a Venezia. Bonifacio

avrebbe potuto diventare un umanista attivo, ma le sue condizioni psichiche sovente lo rendevano depresso impedendogli il lavoro e ne fecero di conseguenza un mecenate. Neppure il battere la via dell'esilio nel 1557 risolse le sue profonde inquietudini.

Il volume a nostra disposizione termina con quattro appendici: il carteggio e le opere preesiliari, le dedicatorie e una serie di documenti e testimonianze utili ad illustrare l'ambiente politico e sociale della Terra d'Otranto e del regno di Napoli.

BRUNA PEYROT

KURT-VICTOR SELGE, *Humiliaten*, in « Theologische Realenzyklopädie » (TRE), vol. 15, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1986, pp. 691-696.

La presentazione di una voce in una enciclopedia presuppone il carattere conciso. Il Selge riesce però ad esprimere chiaramente in alcune pagine la sua definizione degli « umiliati ». Distinguendosi da altri autori, esso descrive gli umiliati come un movimento laico, indipendente dal valdismo — specialmente dai « poveri lombardi » — sia nella sua origine che nel suo sviluppo. Solo nel 1201 — anno in cui gli umiliati si conciliarono con Roma divenendo un ordine ecclesiastico — « alcuni umiliati avrebbero potuto », come scrive prudentemente l'autore, « aderire momentaneamente al movimento valdese ». Al termine del commento, che descrive la storia del movimento degli umiliati fino allo scioglimento dell'ordine nel 1571, si trova un dettagliato elenco di fonti e letteratura.

ALBERT DE LANGE

NUOVI STUDI SULLE DONNE NEL VALDISMO MEDIOEVALE

La ricercatrice olandese Dorothée van Paassen sta studiando già da alcuni anni il ruolo delle donne-predicatrici nel valdismo medioevale. I primi risultati dei suoi studi sono stati pubblicati (sotto il nome Dorothée Appelo) nel 1983 col titolo: *Leiderschap van vrouwen bij Waldenzen* (Le donne come guide dei valdesi), nella rivista « Speling » 35 (1983), pp. 55-64, e nel 1985 col titolo: *Verzet van Waldenzische vrouwen tegen kerk en overheid* (La resistenza delle donne valdesi contro chiesa e autorità), nell'antologia: *Gerechtigheid doen of niet?*, « KTHU-reeks Theologie en Samenleving », Hilversum 1985, pp. 39-57 (riassunto in « Heresis » (1985), nr. 5, pp. 56-57). Insieme a Freda Droës ha scritto lo scorso anno *"Vrouwen" en de "Heilige Geest" bij katharen en waldenzen* ("Donne" e "Spirito Santo" in catari e valdesi) pubblicato nell'antologia: *Zij waait waarheen zij wil. Opstellen over de Geest aangeboden aan Catharina J.M. Halkes,Ten* Have, Baarn 1986, pp. 49-65.

Dorothée van Paassen sta preparando una tesi per il dottorato di ricerca, in cui sostiene come la figura biblica di Anna sia stata il punto di identificazione per le donne valdesi-predicatrici e come invece la figura di Jezebel sia stata il punto di riferimento per il clero cattolico nella sua polemica contro di esse.

ALBERT DE LANGE

VALDESI IN CALABRIA

Segnaliamo due testi pervenuti alla Società di Studi Valdesi, che parlano della Calabria e ne testimoniano la singolarità culturale e spirituale. Non solo, essi rappresentano un concreto segno di rinnovata attenzione storica per questa terra di congiunzione fra Oriente ed Occidente, influenzata per secoli da molte civiltà, oggi ancora rintracciabili nelle comunità albanesi, greche ed occitane presenti sul territorio. L'interesse dei due volumi si concentra però sulla presenza valdese. Il primo, A.A.V.V., *I Calabro Valdesi, guida ai luoghi storici,* Claudiana, Torino 1986, pp. 123, consta di due parti. L'una comprende quattro saggi, più la bibliografia di G. Gonnet. L'altra presenta una documentazione fotografica di A. Merlo, attenta a riprodurre la toponomastica, gli angoli visuali e i particolari architettonici atti a ricordare l'antica presenza degli eretici. Di singolare impressione è la fotografia di una porta del paese di San Sisto, il cui spioncino serviva all'Inquisizione per poter sempre controllare la vita privata dei Valdesi affinché non tenessero adunanze religiose. Fra i saggi invece, E. Stancati racconta l'insediamento, la diffusione e l'attività dei Calabro-Valdesi, E. M. Gai traccia un itinerario turistico di Guardia Piemontese e A. Perrotta un itinerario per S. Sisto. Di particolare interesse etnografico è l'analisi di A. Genre sul costume valdese e la parlata gallo-romanza di « La Gardiё », Guardia Piemontese. Come è stato, infatti, possibile conservare queste tracce linguistiche nonostante il divieto assoluto di usare la lingua occitana e contrarre matrimonio per 25 anni con donne « ultramontane » dopo l'eccidio del 1561? Uno dei motivi principali — sostiene Genre — può essere dovuto al fatto che proprio a Guardia venivano concentrati i graziati delle diverse località per isolarli dal resto della popolazione, ma in tal modo essi, per forza di cose, dovevano parlare la loro lingua d'origine e tramandarne così gli accenti.

Il secondo testo che desideriamo porre all'attenzione dei lettori sono gli ATTI DEL CENTRO STUDI G. GANGALE, *Valdismo e Valdesi in Calabria,* Ediz. Brueghuel, Crotone 1988, pp. 102. stampati dalla Regione Calabria dopo l'omonimo convegno tenutosi a Catanzaro l'11-12 ottobre 1985. Introduce G. Gonnet con l'analisi degli stanziamenti valdesi nell'Italia meridionale le cui cause egli sostiene vadano ricercate più in ragioni economiche che religiose. A. Genre illustra la parlata di Guardia Piemontese. E. Stancati affronta infine alcuni problemi storiografici intorno ai Valdesi di Calabria ed al ruolo e la figura del pastore calvinista Pascale, che riuscì a trasformare in fede coerente e pubblica, una carica spirituale mantenutasi viva negli anni, seppur in prudente forma semiprivata. Quattro brevi interventi di A. Cantisani, R. Olivo, G. Rocchetti e O. Verdegiglio, e un riassunto cronologico dell'attività del Centro Gangale completano il volume.

BRUNA PEYROT

TESI DI LAUREA

A. Denanni, *Il movimento ecumenico nel pinerolese. Materiali di ricerca e linee interpretative*, a.a. 1984-85, relatore prof. P. Grassi, Istituto Superiore di Scienze Religiose, Università di Urbino, pp. 179.

G. De Cecco, *Testimoni dell'Evangelo nella lotta di classe. L'originalità di un approccio al tema « Fede e politica » attraverso le esperienze e il dibattito interno al Protestantesimo italiano (1930-67)*, a.a. 1982-83, relatore prof. C. Cesa, Facoltà di filosofia, Università di Firenze, pp. 193.

E. Rochon, *Lavoro minerario e rapporti sociali in una comunità della Val Germanasca*, a.a. 1986-87, relatore prof. A. Pichierri, Facoltà di Magistero, Università di Torino, pp. 257.

D. E. Tron, *Giustizia e relazioni sociali nella Val San Martino (val Germanasca) nel XVIII sec. (1746-1780)*, a.a. 1986-87, relatore prof. G. Levi, Facoltà di Lettere e Filosofia, Università di Torino, pp. 451.

LIBRI RICEVUTI

M. C. Marinoni, *La versione valdese del libro di Tobia*, Traduttologia, 2, Schena, 1986, pp. 102.

Olivetan, traducteur de la Bible, Actes du colloque Olivetan, présentés par Georges Casalis et Bernard Roussel, Les Editions du Cerf, Paris 1987, pp. 198.

T. Kiefner, *I valdesi tra l'antica e la nuova patria*, (1685-1700), Mostra commemorativa dell'interdizione della fede evangelica in Val Chisone (7 maggio 1685), La Valaddo, 1987, pp. 60+23 tavole colori.

R. Ciappa, *Il dibattito preparatorio al Concilio Vaticano I in un settimanale evangelico: « L'Eco della verità »*, Estratto da « Annali della Facoltà di lettere e filosofia dell'Università di Napoli », Vol. XXI, n.s. IX (1978-1979), pp. 347-373.

R. Ciappa, *Primato ed infallibilità pontificia in un settimanale evangelico: « L'Eco della Verità »*, Estratto da « Annali della Facoltà di lettere e filosofia dell'Università di Napoli », Vol. XXII, n.s. X (1979-1980), pp. 279-298.

L. Santini, *Origine e vicende del movimento evangelico-valdese a Rio Marina fino al 1945*, Estratto da « Rio Marina e il suo territorio nella storia e nella cultura », Atti del Convegno organizzato dal Comune di Rio Marina con il patrocinio del Centro Nazionale di Studi Napoleonici e di Storia dell'Elba, Rio Marina 29 agosto-1° settembre 1982, a cura di Gianfranco Vanagolli, Giardini, Pisa, 1987, pp. 201-237.

G. Klein, *La politica linguistica del fascismo*, Bologna, Il Mulino, 1987, pp. 234.

L. Gibellini, *Memorie di cose prima che scenda il buio, attrezzi, oggetti e cose del passato raccolte per non dimenticare*, « Quaderni di cultura alpina », Priuli e Verlucca, Ivrea, 1987, pp. 335.

La brasa... la spluvia, Rivista aperiodica, Anno X, n. 12, luglio 1987.

S. Caponetto, *Studi sulla Riforma in Italia*, Università degli Studi di Firenze, Dipartimento di Storia, Firenze 1987, pp. 374.

AA.VV., *Histoire et légende. Six exemples en Suisse romande: Baillod, Bonivard, Davel, Chenaux, Péquignat et Farinet*, Mémoires et documents publiés par la Société d'Histoire de la Suisse romande, Troisième série, Tome XVI, Lausanne 1987, pp. 111.

G. Miccoli, *Fra mito della cristianità e secolarizzazione*, Marietti, Casale Monferrato 1985, pp. 510.

G. Calvino, *Il « Piccolo trattato sulla S. Cena » nel dibattito sacramenta-*

le della Riforma, a cura di Giorgio Tourn, Torino, Claudiana, 1987, pp. 159.

D. ARMISTEAD, *Cristiani in divisa. Un secolo di storia dell'Esercito della Salvezza fra gli italiani (1887-1987)*, Torino, Claudiana, 1987, pp. 380.

G. GRIETTI, *Coinvolti in un passato: notizie storiche sulla parrocchia di Porte*, Suppl. al Bollettino Parrocchiale in occasione della festa patronale 1987, pp. 27.

O. CAPITANI, *Storia dell'Italia medievale*, Bari, Laterza, 1986, pp. 541.

AA.VV., *Modernizzazione ed eterogeneità sociale: il caso piemontese*, a cura di Sergio Scamuzzi, Franco Angeli, Milano, 1987, pp. 164.

G. CALVETTI-F. CARPO, *« C » comme civilisation. La France hier et aujourd'hui*, Il Capitello, Torino 1987, pp. 255.

U. F. PITON, *La fouà de ma gent*, Coll. Ma Gent n. 3, Grafica Cavourese, Cavour, 1987, pp. 128.

A. SPANO, *La fabbrica è un « paradiso »*, pp. 43.

A. SPANO, *Il disoccupato lucano va a servire la patria bella*, Bari 1986, pp. 90.

Per un Museo dell'Agricoltura in Piemonte: V - Il bosco e il legno, a cura della Associazione Museo dell'Agricoltura del Piemonte, Torino 1987, pp. 386.

P. GULOTTA, *Le imbreviature del notaio Adamo De Citella a Palermo*, Fonti e Studi del Corpus membranarum italicarum, Terza Serie, Il Centro di Ricerca, Roma 1982, pp. 441.

AA.VV., *Le tesi di laurea in pedogogia in cento anni di storia del Magistero di Firenze*, Vol. II, 1969-1986, Università degli Studi di Firenze, Dipartimento di Storia, 1987, pp. 251.

I primi due secoli della Accademia delle Scienze di Torino, Atti del Convegno 10-12 novembre 1983, Accademia delle Scienze, Torino, 1985 pp. 165.

S. SCAMUZZI (a cura di), *Modernizzazione ed eterogeneità sociale, il caso piemontese*, F. Angeli, Milano 1987, pp. 164.

Cooperazione, associazionismo e idee nuove per lo sviluppo della montagna, Atti del 21° Convegno Nazionale sui problemi della montagna, Torino, 1985, pp. 253.

INDICE

E' in corso di stampa il n. 10 della « Collana Storica »

IL GLORIOSO RIMPATRIO DEI VALDESI

STORIA CONTESTO SIGNIFICATO

Il volume conta circa 200 pagine, illustrato con cartine ed illustrazioni nel testo, è accompagnato da 32 tavole edito in collaborazione con la Claudiana, si compone di cinque saggi affidati rispettivamente a:

GIORGIO SPINI: Il quadro internazionale

GIORGIO TOURN: L'esercito dei santi

GIORGIO BOUCHARD: Dal Rimpatrio ad oggi

BRUNA PEYROT: Ripensare il Rimpatrio

ALBERT DE LANGE: Bibliografia ragionata

Il volume conta circa 200 pagine illustrato con cartine ed illustrazioni nel testo è accompagnato da 32 tavole fuori testo. Pur presentando il frutto della ricerca più recente sul tema, e di conseguenza scientificamente aggiornata, è stato redatto intenzionalmente con stile discorsivo per mettere tutti i lettori interessati al problema di condizione di utilizzarlo nel modo migliore.

Il prezzo di vendita sarà contenuto aggirandosi sulle 20.000 lire. Ai soci in regola con la quota verrà ceduto con lo sconto del 30%.

